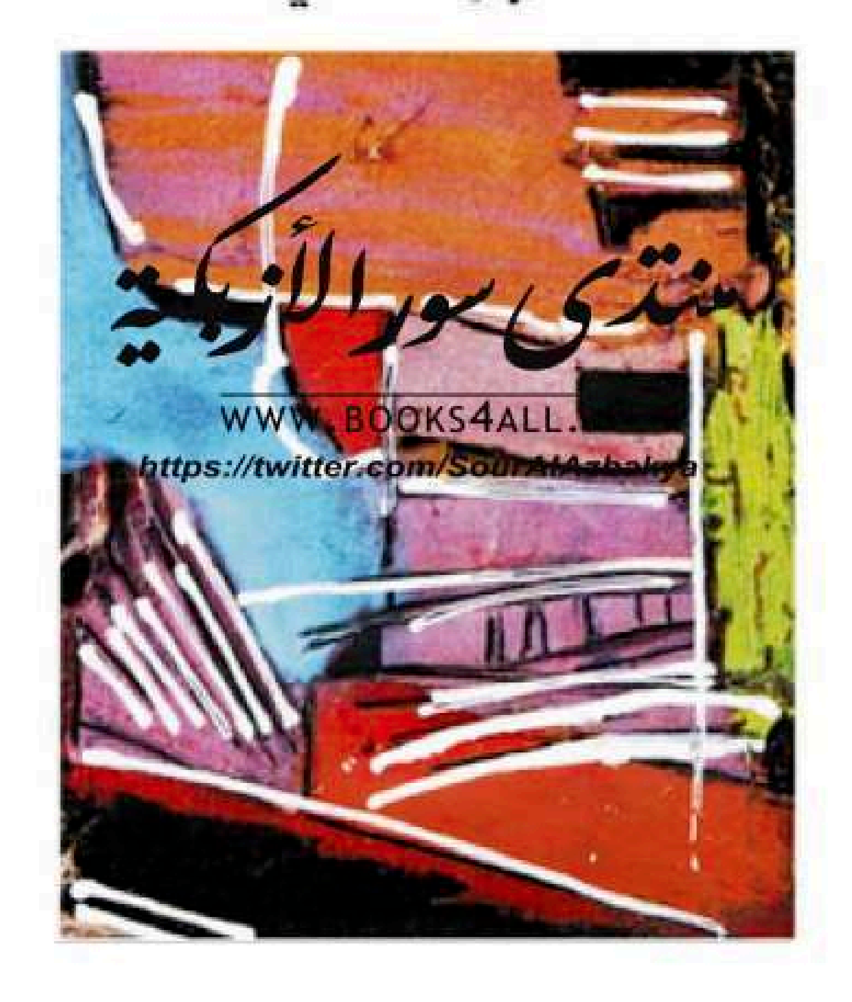
د. مريم سلطان لوتاه

دراسات في السياسة والفكر

الجزء الثاني





الفارابي



دراسات
في
السياسة والفكر

د. مريم سلطان لوتاه

دراسات
في
السياسة والفكر

(الجزء الثاني)

دار الفارابي

الكتاب: دراسات في السياسة والفكر (الجزء الثاني)
المؤلف: د. مريم سلطان لوتاه
الغلاف: فارس غصوب

الناشر: دار الفارابي ـ بيروت ـ لبنان
ت: 301461(01) ـ فاكس: 307775(01)
ص.ب: 3181/ 11 ـ الرمز البريدي: 2130 1107
e-mail: info@dar-alfarabi.com

www.dar-alfarabi.com

الطبعة الأولى 2011
ISBN: 978-9953-71-541-4

المقدمة

يأتي الجزء الثاني من كتاب "دراسات في السياسة والفكر" استكمالاً لما بذل من جهد في الجزء الأول منه، بالتعرض لبعض القضايا المضافة التي طرحت على الساحة العربية في المرحلة الراهنة، مع محاولة تقديم رؤية عربية بخصوصها، وسوف تتم مناقشة هذه القضايا تباعاً على النحو التالي:

أولاً: الواقع العربي بين ضرورة التغيير ودواعي الاستثنائية.

ثانياً: التحول الديمقراطي في الوطن العربي: الجذور الفكرية، والواقع، والسيناريوهات المستقبلية.

ثالثاً: الثقافة العربية والتغيير: بحث في ثقافة التغيير وإرساء لشروطها المجتمعية.

رابعاً: المثقف العربي والسلطة: تحديات الماضي والحاضر.

ومع الاعتراف بأن الساحة الفكرية والسياسية العربية مليئة بالكثير من القضايا التي تستحق الطرح والمناقشة، إلا أنه قد تم اختيار هذه الموضوعات، تحديداً، باعتبارها تمثل القضايا

الأكثر إلحاحاً من جهة، ولكون البحث فيها إنما يقود، بطبيعة الحال، إلى بحث عدد من القضايا الفرعية المرتبطة بها، والتي يمثل تناولها أولوية فكرية وسياسية عربية.

ولا يعني تطرق الدراسة لهذه القضايا تقديم الجديد بخصوصها أو طرح معالجات لها، بقدر ما هي محاولة لإلقاء الضوء على جانب من الجدل الفكري حولها، مع تقديم رؤية عربية إزاء تلك القضايا.

وقد يبدو للوهلة الأولى عند استعراض هذه القضايا بأن الثقافة العربية تمثل القاسم المشترك بينها، وأنها المسؤولة عن تأزم الواقع السياسي العربي، وأن المخرج يكمن في تغيير هذه الثقافة وتبني ثقافة أكثر انفتاحاً وقدرة على التغيير، كما قد يتبادر إلى الذهن بأن المثقف العربي يمتلك الحل والمخرج، وحول وجهة النظر هذه يدور الكثير من الجدل حول القضايا المطروحة، والذي يستمر دون أن يقود إلى فهم حقيقي لتلك القضايا.

وتتعذر مع ذلك النمط من الجدل والتفكير غير السوي إمكانية الوقوف على العوامل الداخلية والخارجية المتداخلة إلى درجة التعقيد، والمسببة لحالة التأزم العربي بكل أبعاده ومستوياته.

وتبقى مسؤولية الثقافة العربية والمثقف العربي قائمة، إلا أن المسألة أعمق وأبعد وأكثر تعقيداً من ذلك بكثير.

الواقع العربي بين ضرورة التغيير ودواعي الاستثنائية

مقدمة

لقد قفز موضوع الإصلاح السياسي والتحول الديمقراطي في العالم العربي ليحتل مكان الصدارة على مستوى الاهتمام الرسمي والأكاديمي في الوطن العربي، وذلك منذ بداية التسعينيات حتى هذه اللحظة، بعد أن كان الحديث عن الإصلاح السياسي محظوراً عربياً. ولعله من المفارقات التي تسترعى الانتباه أن تتولى النظم السياسية العربية مسؤولية إحداث الإصلاح وإطلاق مبادراته.

وسواء تعاملنا مع هذه المفارقة باعتبارها ناتجة عما تتعرض له النظم السياسية العربية من ضغوط خارجية بهذا الاتجاه لا تقوى على مقاومتها، أو لكون هذه النظم قد أدركت الحاجة المجتمعية الملحة للإصلاح، ورأت ضرورة الإمساك بزمام المبادرات الإصلاحية حتى لا تخرج الأمور

عن نطاق قدرتها على التحكم بها، أو لمعرفة هذه النظم بالعلاقة المصلحية التي تربطها بالخارج الذي يملي عليها هذه الضغوط، وقدرتها، بالتالي، على تطويع ضغوط الخارج والداخل والاستجابة لها، على أن تبقى تلك الاستجابة في حدود معيّنة تكسبها قدراً من الشرعية، وتضمن لها قدراً من الاستمرارية، ولا تمس أسس النظام أو عملية ممارسه السلطة.

إن قراءة المشهد السياسي العربي اليوم تضعنا أمام مجموعة من الحقائق لعل من أهمها:

1- هناك حاجه ملحّة للإصلاح لا تحتمل الإبطاء أو التعطيل.

2- هناك ضغوط خارجية ومشاريع إصلاح مفروضة، تلقى استجابة من قبل النخب الحاكمة وبعض الشرائح المجتمعية لهذه الضغوط.

3- هناك خطوات اتخذت بشأن الإصلاح الاقتصادي، وفق أجندة قوى العولمة، وهناك خطوات أبطأ على صعيد التحول الديمقراطي في الوطن العربي.

4- هناك في المقابل مجتمع مستقطب بين قوى الرفض والممانعة وقوى التأييد والمساندة لهذه المشاريع المفروضة.

5- هناك حديث غير منته عن الخصوصية والاستثنائية العربية فيما يتعلق بالإصلاح العربي، قد تكون له مبرراته

ودواعيه، لكنه لا ينبغي أن يكون مسوغاً لرفض الإصلاح وضرورة التحرك الوطني باتجاهه.

غير أن البحث في هذا الموضوع يطرح جملة من التساؤلات، لعل من أبرزها ما يلي:

ما الذي نعنيه بالإصلاح؟ وهل نتحدث عن إصلاح قطاعي جزئي أم كلي وشامل؟ هل نتحدث عن إصلاح تدريجي أم عن إصلاح جذري؟ هل نتحدث عن إصلاح وفق منظومة فكرية حياتية شاملة أم عن إصلاح وفق برنامج محدّد؟ هل نتحدث عن إصلاح قطري أم قومي؟

وسوف نحاول الإجابة عن هذه التساؤلات من خلال البحث في موضوع الاستثنائية العربية، دواعيه ومبرراته، وكذا البحث في حدود هذه الاستثنائية وضرورة الإصلاح، وذلك من خلال المحاور التالية:

أولاً: الإصلاح العربي: تدقيق في المفاهيم.
ثانياً: جذور الفكر النهضوي العربي ورواده.
ثالثاً: البحث في مفهوم الاستثنائية أو الخصوصية العربية.
رابعاً: حدود الاستثنائية وضرورة الإصلاح.

أولاً: الإصلاح العربي: تدقيق في المفاهيم

بداية لا بد من الإشارة إلى أن مفهوم الإصلاح كغيره من المفاهيم التي لا يوجد تعريف محدد وواضح بخصوصها في

الأدبيات السياسية بصفه عامة وفي الأدبيات السياسة العربية بصفة خاصة، هذا بالإضافة إلى بروز عدد من المفاهيم التي تستخدم كمرادفات له كمفهوم النهضة والتقدم والتغيير والتحول الديمقراطي، بغض النظر عن قرب بعض هذه المفاهيم من حيث الدلالة من مفهوم الإصلاح، وبُعد بعضها الآخر، أو كونه يمثل جانباً أو خطوةً نحو الإصلاح ولا يمكن استخدامه كمرادف أو بديل له.

وقد يكون من المفيد هنا عند محاولة تعريف مفهوم الإصلاح، الإشارة إلى دلالاته اللغوية أساساً، فمصطلح الإصلاح يشير ضمناً إلى الاعتراف بوجود خلل أو قصور في الوضع المراد إصلاحه، ويشير ثانياً إلى معنى التطوير أو التعديل غير الجذري، فإذا ما أضفنا كلمة "سياسي" إلى مفهوم الإصلاح فإننا نعني بذلك اعترافاً بوجود خلل أو قصور في الوضع السياسي القائم، مما يعني إحداث تعديل أو تطوير غير جذري في شكل الحكم أو العلاقات القائمة دون المساس بأسس نظام الحكم أو أسس ممارسة السلطة، مما يعني إحداث تحسين في النظام القائم دون تغيير أسسه[1].

---

(1) د. صلاح سالم زرنوقه، "رؤى الإصلاح لدى قوى المعارضة في مصر"، الإصلاح السياسي في الوطن العربي، تحرير مصطفى كامل السيد، القاهرة، 2006. ص 384.

غير أن مفهوم الإصلاح السياسي قد أخذ بدوره في التطور - لكثرة تداوله والبحث فيه على مستوى التنظير، ولمحاولة الأخذ به أو إدخاله على مستوى الممارسات السياسية - وغدا مفهوم الإصلاح على المستوى النظري من الاتساع بحيث يشمل كل أشكال التحول السياسي الذي يؤثر على نمط توزيع القوى في أي مجتمع سواء كان هذا التحول على مستوى الأهداف أو العمليات أو على مستوى الأبنية.

ولا يزال الجدل قائماً حول ما إذا كان الإصلاح قد يتسع ليقود إلى تغيير جذري، أو أن بلوغه تلك الحدود تخرج ما يحدث من تحولات من نطاق الإصلاح إلى نطاق الثورة.

وغني عن القول، بأنّ مدى الإصلاح ونطاقه قد يتسع ويضيق وفق حالة كل مجتمع والهدف المبتغى من عملية الإصلاح، فقد يكون المراد منه مجرد إضفاء شرعية على النظام للحفاظ على استمراريته، وهنا يكون نطاق الإصلاح محدوداً وشكلياً في الغالب، بينما يتسع إذا كان الهدف منه تلبية المطالب الاجتماعية، ويتسع بشكل أكبر وأكثر عمقاً إذا كان الهدف المبتغى منه هو حل بعض المشكلات التي يواجهها المجتمع والنظام في علاقته بقوى المجتمع المختلفة.

وعند ربط الإصلاح بالعالم العربي، أخذ مفهوم الإصلاح السياسي العربي في التطور إلى إن أصبح يقصد به جميع الخطوات المباشرة وغير المباشرة التي يقع عبء القيام بها على عاتق كل من الحكومات والمجتمع المدني ومؤسسات القطاع الخاص، وذلك للسير بالمجتمعات والدول العربية قدماً ومن غير إبطاء وتردد وبشكل ملموس في طريق بناء النظم الديمقراطية[2].

من التعريف السابق يتضح مدى الربط بين مفهوم الإصلاح السياسي والتحول الديمقراطي، وكأن الإصلاح بهذا المعنى يمثل المدخل إلى إحداث التحول الديمقراطي، وخلق المناخ الملائم لممارسة الديمقراطية.

إن الربط في حد ذاته بين مفهوم الإصلاح والتحول الديمقراطي إنما يضيف لمفهوم الإصلاح قدراً من التعقيد؛ فالتحول الديمقراطي وإن كان يعني التحول من النظام السلطوي إلى النظام الديمقراطي فإن ذلك التحول يمثل عملية

---

(2) وثيقة الإسكندرية، مكتبة الإسكندرية، الإسكندرية، 2004، ص 3 - كما يمكن الرجوع إلى: علي الدين هلال، ندوة الديمقراطية والإصلاح السياسي في الوطن العربي، تحرير د. كمال المنوفي، ود. يوسف محمد الصواني، المركز العالمي لدراسات الكتاب الأخضر، ليبيا، 2006، ص 50 - 57.

معقدة تطال الأبنية والأهداف والعمليات المتعلقة بعملية توزيع السلطة وممارستها في أي مجتمع. كما ينبغي الانتباه إلى أن عملية التحول الديمقراطية تتضمن مراحل عدة تبدأ بزوال النظم السلطوية وقيام ديمقراطية حديثة، ثم ترسيخ هذه النظم الحديثة. ولا يوجد اتفاق بين الباحثين على هذه المراحل، ففي حين يقسمها هنتنجتون إلى مراحل رئيسية وهي: مرحلة التحول Transformation، ومرحلة التحول الإحلالي Transplacement، ومرحلة الإحلال Replacement، ومرحلة التدخل الأجنبي Foreign Intervention عندما ينهار النظام السلطوي أو يطاح به، والمرحلة التي تحدث عندها عملية التحول. بينما يقسمها "أدونيل وشميتر وهوايتهد" إلى مرحلة انهيار النظم السلطوية وتفككها، ومرحلة التحول الليبرالي Liberalization، ومرحلة التحول نحو الديمقراطية Democratization، ومرحلة ترسيخ الديمقراطية Consolidation.

ولعل ما يميز التقسيم الثاني كونه قد لفت الانتباه إلى أن مرحلة التحول الديمقراطي مرحلة غير مؤكدة، فقد تنهار النظم السلطوية وتحل محلها نظم ديمقراطية، إلا أنها سرعان ما تنتكس وترتد إلى النظام السلطوي السابق، أي انه لفت الانتباه إلى احتمالات الارتداد والعودة إلى النظم السلطوية

ومخاطرها من مواجهات عنيفة قد تؤدي إلى حالة من الفوضى وعدم الاستقرار السياسي[3].

مفهوم النهضة

ولعل من المهم هنا تقديم تعريف لأهم المفاهيم التي استخدمت كمرادفات لمفهوم الإصلاح، وفي مقدمتها مفهوم النهضة. يمكن القول بأن مفهوم النهضة مفهوم حديث نسبياً يرجع استخدامه إلى أواخر القرن التاسع عشر، وقد شهد هذا المفهوم تطوراً يتجاوز حدود الإصلاح باتجاه تحقيق التقدم والتحديث وإحراز التحرر والوحدة، باعتبار أن النهضة تعني حركة مجتمعية تسعى إلى إكساب الحضارة القومية قدرتها على إنتاج المعارف والمهارات في تعامل متكافئ مع الحضارات الأخرى.

ولعل المشترك بين مفهوم النهضة والإصلاح من حيث الدلالة اللغوية أن كليهما ينطلق من الاعتراف أو الإدراك بوجود حالة من التردي أو الكبوة المراد النهوض منها وتجاوزها، وكذا بالنسبة للإصلاح والذي يعني ضمناً

---

(3) Samuel Huntington, how countries can democratize, political science quanterly. Vol. 106, no. 4, 1991-1992, p 583.

الاعتراف بوجود خلل أو قصور يرجى تجاوزه أو الخروج منه.

وإن قراءة مشروع النهضة الأوروبي تفيد هذه الدلالة اللغوية لمفهوم النهضة؛ فالمشروع الليبرالي الأوروبي الذي أفرز الدولة الديمقراطية في الغرب تبلور في القرنين السابع عشر والثامن عشر في ظل ظروف سياسية صعبة يحكمها ثالوث الملكية المطلقة والكنيسة والإقطاع.

وغني عن القول، بأن أي مشروع نهضوي لا بد وان يستند إلى عنصري الفكر والعمل، وقد تجلّت تلك العلاقة التلازمية بين الفكر والعمل في معظم المشاريع النهضوية التي شهدها المجتمع الغربي، وإنّ وجود هذا التلازم شرط أساسي لنجاح المشروع النهضوي.

ثانياً: جذور الفكر النهضوي العربي ورواده

وإذا كان الأمر كذلك فماذا عن المشروع النهضوي العربي؟ هل عرف هذا التلازم بين الفكر والممارسة؟ وما هي حدود ذلك التلازم؟

الحقيقة أن المشروع النهضوي العربي قد عرف ذلك التلازم، فعلى مستوى الفكر يمكن إرجاع التوجهات النهضوية إلى الثلث الأخير من القرن التاسع عشر، ويعتبر "رفاعة

الطهطاوي* أحد رموز هذا التيار النهضوي؛ فقد مهد للحركة القومية والدستورية في مصر والبلاد العربية، وأكد على الحل التربوي كطريق للحل السياسي، كما أكد على أن إحياء النهضة وبعث التجديد والتحديث لا يكون إلا بالتعلم، وهو خطاب مشابه لما يردده المفكرون العرب في هذه المرحلة كمخرج لحالة التأزم والإخفاق التنموي العربي - على الرغم من بعد الفترة الزمنية بين الخطابين - ولا غرابه في ذلك، فالحالة أو المشهد العربي لم يتغير كثيراً خاصة إذا ما اعتمدنا قياس الفجوة التنموية بيننا وبين الغرب - الآخذة في الاتساع - أو الفجوة بيننا وبين أمم أخرى كانت تعيش حالة مشابهة للحالة العربية من الضعف والتراجع.

كما بيَّن الطهطاوي فكرة الدولة الدستورية وامتلك رؤية عميقة للدولة الحديثة، وعرف أنها تقوم بإرادة الأمة ومن أجل مصلحتها، وأدرك العلاقة الأساسية بين الحرية والتجديد، ورأى أن التجديد والتقدم لا يكونان في فئة دون أخرى في أي مجتمع، ولا يكون في الرجل دون المرأة، فنهوض المجتمع هو نهوض بكل فئاته.

وتوالت الرؤى النهضوية لعدد من رواد النهضة في عالمنا العربي كجمال الدين الأفغاني الذي أشار إلى جملة من العلل أصابت الأمة العربية الإسلامية كالتخلف والجهل والوهم،

ورأي الخلاص متمثلاً في العودة للإيمان وبعث السياسي للهمم الإسلامية.

أما محمد عبده وإن كان لم يخرج عن الإطار العام لفكر الأفغاني إلا أنه قد قدمه في صورة متكاملة مقدماً الإصلاح الديني على الإصلاح السياسي.

واحتلت مسألة الاستبداد مكانة محورية في فكر عبد الرحمن الكواكبي، ورأى أنه أساس كل أشكال التخلف والضعف التي مني بها العالم الإسلامي لأنه (أي الاستبداد) ينفي الدين والأخلاق والتربية، وذهب الكواكبي إلى ما هو أبعد من ذلك في كتابه "طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد" إذ استرسل في وصف ما يفرزه الاستبداد من سمات شخصية إذ يقول: "إن من أخلاق العبيد (أي الخاضعين للاستبداد والقابلين به) الرياء والمداهنة والتظاهر الكاذب ومخادعة النفس والآخرين، تلك التي تتولد عن الاستبداد السياسي، كما تتولد عن ما هو أخطر من الاستبداد السياسي وهو استبداد الجماعة، فالجماعة الحرة تخلق أفراداً أحراراً والطريق الحقيقي للحرية هو أن تحرر الجماعة سلوكاً وفكراً ووجداناً حتى تتمكن من أن تتحرر من مستعبديها"[4].

---

(4) عبد الرحمن الكواكبي، "طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد"، دار المدى للثقافة والنشر، سوريا، 2002، ص 73 - 84.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن الكواكبي قد استشعر منذ ذلك الزمن خطر الاستبداد وما يمكن أن يقود إليه من أشكال التخلف والتراجع، وهو بذلك يتفق مع معظم التحليلات والأطروحات المقدمة لتفسير التأزم العربي الراهن والذي يمثل الاستبداد وغياب الحريات، السبب الأساسي فيه[5].

وقبل الانتقال إلى المشروع العربي للنهضة بشقه العملي، أجد من الضرورة الإشارة إلى خير الدين التونسي كرائد للحركة الإصلاحية التونسية والعربية بصفه عامة، فهو مفكر وسياسي شغل العديد من المناصب العليا في تونس في عهد الباي أحمد، وقد أكد على ضرورة الإصلاح السياسي، واحتلت مسألة الحريات ومحورية دور الشعوب في العملية الإصلاحية مكانة خاصة في فكر خير الدين التونسي ونضاله.

أما فيما يتعلق بالجانب العملي من المشروع النهضوي العربي فيمكن الإشارة إلى بعض الممارسات السياسية العربية التي تعبّر عن محاولات نهضوية عربية.

فمشروع محمد علي محاولة نهضوية اعتمدت التحديث الشامل، حيث شمل الجيش واهتم بالإصلاح الزراعي وبناء

---

(5) لمزيد من التفاصيل يمكن الرجوع إلى: تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام 2004: نحو الحرية حول وضع الحريات في العالم العربي، برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، المكتب الإقليمي للدول العربية، عمان، الأردن، 2004.

الصناعة وتحديث التعليم والثقافة، كما يمكن الإشارة إلى ثورة 23 يوليو 1952م بقيادة عبد الناصر الذي اعتمد مفهوم التنمية الشاملة وركز على محورية البعد القومي للتنمية والأمن العربي، وكان لسياساته أثر واضح في تغيير ملامح المجتمع المصري والمجتمع العربي بصفة عامة، ويعود لمشروعه الوحدوي الفضل في الحراك الاجتماعي والسياسي العربي سواء على صعيد تنشيط وتوحيد صفوف قوى التحرر ومناهضة الاستعمار على امتداد الوطن العربي، أو على صعيد نشر التعليم وخلق حراك اجتماعي نشط على مستوى كل قطر عربي.

غير أن التدخل الأجنبي في شؤون المنطقة العربية قد عطل هذين المشروعين وحال بينهما وبين تحقيق غاياتهما الإصلاحية[6].

وبعد هذا الإيضاح لما يعنيه مفهوم الإصلاح وبعض المفاهيم المرتبطة به كمفهوم النهضة والتعرض لجذور الفكر النهضوي العربي ورواده، نأتي لمناقشة مفهوم الاستثنائية - أو بعبارة أكثر دقة - نحاول إيضاح المقصود بالاستثنائية العربية عند الحديث عن الإصلاح في عالمنا العربي.

---

(6) شادية فتحي إبراهيم، محددات الإصلاح السياسي في الدول العربية، مرجع سبق ذكره، 2005، ص 5-6.

ثالثاً: البحث في مفهوم الاستثنائية أو الخصوصية العربية

لفظ الاستثنائية والخصوصية كثيراً ما يقترن بمفهوم الإصلاح العربي. واعتقد أن اقتران الخصوصية والاستثنائية بالإصلاح العربي يرجع في الأساس إلى نجاح المحاولات الإصلاحية في كثير من مناطق العالم، وفشلها وتعثرها في عالمنا العربي، وإذا ما اتفقنا بأن العروبة والإسلام يمثلان الركيزتين الأساسيتين في الهوية العربية الجامعة لهذه الأمة وجدانياً وثقافياً - وإن حالت الحدود السياسية بين الأقطار العربية دون ذلك، وأفرزت هويات قطرية في إطار تلك الحدود المصطنعة - فإن ذلك يستدعي بالضرورة التساؤل عن مكمن هذه الخصوصية أو الاستثنائية التي تحول دون نجاح محاولات الإصلاح العربي. فهل يقدم الإسلام كدين وكثقافة إسلامية ما هو معوق للإصلاح؟ اعتقد أن الإجابة عن هذا التساؤل تأتي بالنفي نظراً لنجاح العديد من المجتمعات الإسلامية غير العربية في تحقيق الإصلاح والتحول الديمقراطي، مما يحمل على التساؤل عن مسؤولية العروبة - كمكون لهوية هذه الأمة - عن فشل المشاريع الإصلاحية؛ بعبارة أكثر دقة، هل الثقافة العربية تتضمن من القيم ما هو معوق لمحاولات الإصلاح والنهوض؟

وهل الحديث عن الخصوصية والاستثنائية الذي رافق مشاريع النهضة، وكذا التنمية والتحديث - كما يقترن بالحديث عن الإصلاح اليوم - يعد مسألة مشروعة وله ما يبرره من الناحية الفكرية والعملية؟ أم أنها ذريعة يتم توظيفها من قبل مناهضي الإصلاح والقوى المتوجسة خيفة من حدوثه؟

وإذا كان الحديث عن الخصوصية أو استثنائية الإصلاح في الحالة العربية مشروعاً، فما هي الحدود التي ينبغي أن تقف عندها تلك الخصوصية كي لا تكون عائقاً دون الإصلاح؟ وكيف يمكن فهم هذه الاستثنائية والخصوصية العربية عند طرح المشروع الإصلاحي العربي الذي يستوعب تلك الخصوصية وينطلق منها نحو تحقيق غاياته الإصلاحية؟

لقد احتلت فكرة الخصوصية أو الاستثنائية مساحة من التفكير العربي منذ لحظة احتكاك العالم الإسلامي بالعالم الأوروبي في بدايات عصر النهضة الأوروبية، إذ واجه العقل العربي نموذجاً للنهضة والتقدم مغايراً للخبرة العربية الإسلامية، وقد مثل ذلك النموذج تحدياً واضحاً بالنسبة له، خاصة عندما تبين عدم تكافؤ الطرفين عند لحظة الاحتكاك. ولما كان العالم العربي والإسلامي قد بلغ درجة من التخلف والتراجع سياسياً واقتصادياً وفكرياً، فإن ردة فعله قد جاءت

غير متزنة في بعض جوانبها حيث تمثلت في بروز ثلاثة توجهات أساسية تجاه مشروع النهضة الأوروبية:

أ- موقف رأى ضرورة محاكاة المشروع الأوروبي باعتبار أن ذلك هو المخرج لما يعانيه العالم الإسلامي من تراجع (التيار الليبرالي).

ب- موقف رفض ذلك النموذج بشدة باعتبار أنه يتعارض مع العقيدة الإسلامية ودعا إلى العودة للذات والانكفاء عليها، باعتبار أن ذلك هو الضمان الوحيد للحفاظ على وحدة الأمة في ضوء ما يعتريها من تحديات (التيار السلفي).

ج - وموقف حاول أن يكون معتدلاً فدعا إلى محاولة التوفيق بين ما تضمنه النموذجين من مبادئ (التيار التوفيقي)[7].

ولسنا هنا بصدد تقييم تلك التيارات، غير أن الإشارة إليها ضرورية لإيضاح أن مسألة الاستثنائية أو الخصوصية والتأكيد على اختلاف الخبرة العربية الإسلامية مع الخبرة الأوروبية - من حيث المنطلقات والوسائل والغايات - مسألة قديمة ذات طبيعة متجددة، إذ تبرز عند كل لحظة احتكاك بين

(7) محمد جابر الأنصاري، تحولات الفكر والسياسة في المشرق العربي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1980.

الخبرة العربية والخبرة الأوروبية فنجدها حاضرة عند الحديث عن النهضة أو التنمية والتحديث والإصلاح والتحول الديمقراطي.

وقد يكون لحضورها - أي حضور الخصوصية والاستثنائية - ما يبرره ويستدعيه من الناحية الفكرية والمنطقية، وكذا من الناحية العملية، إذ أنه مع الاعتراف بقدر من الشراكة والاتفاق في الخبرة الإنسانية، إلا أن ما هو مشترك يبقى في حدود معيّنة، لتبدأ عندها مساحة ما هو مغاير ومختلف، وخاص بكل مجتمع، سواء كان ذلك الاختلاف ناتجاً لأسباب دينية أو لأسباب اجتماعية ثقافية ناتجة بدورها عن علاقة الإنسان بالمكان عبر الامتداد التاريخي لكل جماعة إنسانية.

وفي الحالة التي نحن بصددها (أي الحديث عن خصوصية التجربة العربية ومغايرتها للتجربة الغربية) فإن دواعي ذلك التمايز كثيرة وواضحة، لاختلاف المعطيات البيئية من جهة (وتشمل المعطيات البيئية هنا أموراً كثيرة كالجغرافيا والموارد، وامتداد الرقعة الجغرافية واختلاف التضاريس والأعراق)، ومن ثم اختلاف خبرة الإنسان العربي في تعامله مع هذه المعطيات عن نظيره الأوروبي، بالإضافة إلى اختلاف الديانة من جهة ومكانة الدين بالنسبة للمجتمع وللممارسة السياسة من جهة ثانية؛ ففي حين يحتل الدين

مكاناً هامشياً في حياة المجتمعات الأوروبية فإنه يبرز كعامل أساسي أو محوري في الممارسات الاجتماعية والسياسية العربية.

هذا بالإضافة إلى تداعيات العروبة والإسلام على مسألة الهوية في المجتمعات العربية، وتقاطع هذه الهوية الموحدة والجامعة الراسخة في وجدان الأمة العربية مع الهويات القطرية التي يجسدها الواقع السياسي العربي منذ لحظة الاستقلال - وقيام الدولة بمفهومها الحديث في العالم العربي - وحتى الآن. وقد مثلت هذه الازدواجية في الهوية (بين هوية عربية إسلامية جامعة مستقرة في ضمير الأمة وبين هوية قطرية مصطنعة يجسدها الواقع وتجسدها التفاعلات العربية - العربية على المستوى الرسمي) إحدى إشكاليات الحالة العربية التي تداعت بدرجة أو بأخرى على كثير من القضايا العربية المطروحة وفي مقدمتها قضية الإصلاح، إذ تباينت الرؤى بين من يؤمن بضرورة أن يكون المشروع الإصلاحي قومياً وبين من يراه قطرياً، وكثيراً ما قاد هذا إلى خلاف سياسي على مستوى القيادات والنخب الفكرية في الوطن العربي، غير أن صدى الخلاف حول مشاريع النهوض والإصلاح لا يقف عند حدود النخب السياسية والفكرية بل يتجاوزه ليخلق حالة من الانقسام على مستوى الشعوب.

ولعل التعامل المزدوج مع الإسلام والعروبة كركائز أساسية من ركائز هذه الأمة التي ينبغي تعزيزها، ثم التعامل معها تارة أخرى باعتبارها إحدى أدوات الاختراق للسيادة الوطنية. هذا التعامل المزدوج مع هذين العاملين (العروبة/ الإسلام) قد لا يكون مفهوماً لدى الكثيرين، وهو غير مفهوم وربما غير مقبول في ثقافات أخرى؛ فصانع القرار في دولة غربية كفرنسا أو بريطانيا يتخذ قراره بناء على معطيات دولته؛ وخدمةً لمصالحها، ولا يمكن لشخص أو لقوة من خارج تلك الدولة أن يعترض على ذلك القرار أو يرى فيه إضراراً بمصالحه، وذلك راجع لطبيعة نشأة الدولة القومية في أوروبا واختلافها مع طبيعة نشأة الدولة القومية في العالم العربي.

فالدولة في المجتمعات الغربية قامت لتعبّر عن تمايز قومي لأمة بعينها، كالأمة الفرنسية أو البريطانية، أما الحال في العالم العربي فالدولة القطرية قامت لتفرض هوية مصطنعة، وتتعارض مع هوية سابقة عليها وهي الهوية العربية الإسلامية، التي حاول المستعمر تقويضها بتجزئة المنطقة، بعد سقوط دولة الخلافة العثمانية، وإخضاعها للاستعمار؛ وبقدر ما كان الخلاص من المستعمر مطلباً لكل الشعوب العربية، إلا أن لحظة الاستقلال - وإن تباينت تواريخها من منطقة إلى أخرى على امتداد هذا الوطن - فهي في الواقع

تمثل تجسيداً للتجزئة السياسية، كما تمثل فرضاً لهذه الهويات القطرية المصطنعة. ولذا فإن اتخاذ القيادة المصرية قرار تطبيع العلاقة مع الكيان الصهيوني - على سبيل المثال - لم يتم التعامل معه على مستوى العالم العربي والإسلامي باعتباره قراراً مصرياً خاصاً بجمهورية مصر العربية راجعاً لاعتباراتها الاستراتيجية والمصلحية، بل نظر إليه باعتباره يمثل خرقاً للموقف العربي والإسلامي من الكيان الصهيوني، وإضراراً بالمصلحة العربية في هذه القضية. وذلك ما برر القطيعة العربية - المصرية، وما يبرر مناهضة التطبيع حتى هذه اللحظة لدى شريحة عريضة من الشعوب العربية، وإن عادت العلاقات العربية - المصرية واتخذت خطوات عربية أخرى نحو التطبيع مع إسرائيل.

وفي إطار السياق ذاته، يمكن أن نفهم خلافات عربية كثيرة اعترضت سبل التنمية العربية والأمن والاستقرار السياسي، وتعترض سبل الإصلاح اليوم كالخلاف على الثروة النفطية والمطالبة بإعادة توزيعها باعتبارها عربية وليست ثروة قطرية، والخلاف حول التدخل السوري في لبنان، فهناك من يرى بأنه واجب قومي لحفظ تماسك الجبهة اللبنانية وصمودها في وجه الاختراق الإسرائيلي، وهناك من يرى في ذلك تدخلاً خارجياً سورياً في الشأن الداخلي اللبناني،

وانتهاكاً للسيادة الوطنية اللبنانية. والحال لا يختلف كثيراً بالنسبة للوضع في العراق اليوم، ففي الوقت الذي يرى فيه بعضهم ضرورة التدخل العربي في الشأن العراقي للحفاظ على الأمن والاستقرار وعروبة العراق، يرى فيه بعضهم الآخر أنه لن يقود إلا إلى مزيد من الصراع والتوتر الداخلي في العراق. والأمثلة على مثل تلك الخلافات كثيرة، وإذا كان بالإمكان تفسير مثل تلك الخلافات على مستوى المواقف الرسمية للنظم السياسية العربية لكونه راجعاً لاعتبارات وحسابات مصلحية أو استجابة لضغوط خارجية على هذه النظم، فإن الانقسام على مستوى المثقفين والشعوب يمكن إرجاعه إلى هذه الحالة من التداخل بين ما هو قطري وما هو قومي، والناتج أساساً عن صدام الهوية القطرية المفروضة مع الهوية العربية الإسلامية الراسخة في تكوين هذه الأمة.

غير أن إشكالية الهوية في العالم العربي لا تقتصر على تعارض القومي مع القطري، بل تتجاوزه لتجسد هويات عرقية واثنية وطائفية وقبلية عشائرية، والخطورة في تجذّر هذه الهويات تتمثل فيما يترتب عليها من تعصب للهوية الفرعية ضد الهويات الأخرى، وقد يبلغ هذا التعصب درجة تقود إلى الصدام العرقي أو الطائفي أو الديني، عندها يتراجع الولاء للدولة وتستفحل حالة الصراع إلى درجة تخل بالأمن

والاستقرار في كثير من المجتمعات ذات التركيبة الأثنية والطائفية الواضحة (لبنان نموذجاً والعراق في ظل الاحتلال) وكأن النظام العراقي السابق على الرغم مما وصف به من تسلط كان جامعاً ومحققاً للوحدة الوطنية[8].

وتمتد الخصوصية العربية عند الحديث عن الإصلاح إلى مسألة أخرى تتمثل في تحديد أساس الانتماء لهذه الأمة، أهو الرابطة العربية أم الرابطة الإسلامية؟ إذ أن عدم حسم هذه المسألة، حتى الآن، له تداعياته في تحديد هوية هذا الوطن، وحدوده من ناحية، ودائرة المنتمين إليه والمستبعدين منه من ناحية ثانية. فالأخذ بالعروبة كأساس للانتماء، إنما يتيح سقفاً أوسع لانتماء المسلمين وغير المسلمين للأمة العربية طالما يجدون في العروبة هويتهم وانتماءهم الحضاري، والأخذ بالإسلام كأساس ربما يضيق من قاعدة المنتمين لهذه الأمة إذ ما استبعد العرب غير المسلمين، ويستدعي بالضرورة أموراً أخرى كشكل الدولة وطبيعة نظام الحكم، وكيفية ممارستها، إذ أن التأكيد على الرابطة

---

(8) كلوفيس مقصود، "الإصلاح والتحول الديمقراطي في الوطن العربي"، مركز الخليج للدراسات 2007، ص230. كما يمكن الرجوع بخصوص الحالة العراقية إلى ظافر العاني، "ديمقراطية تحت أسنة الاحتلال"، المرجع السابق ص 125 ، 126.

الإسلامية كأساس للانتماء للأمة إنما يعني التأسيس من جديد لدولة الخلافة، وإعادة بناء الممارسات السياسية والاقتصادية وفق التشريع الإسلامي، وبالتالي فإن مسألة الحديث عن الإصلاح، هنا سوف تتفرع إلى الحديث عن منظومتين مختلفتين، إحداهما قد تقترب من المنظومة الغربية للإصلاح من حيث التحول الديمقراطي وبناء المؤسسات وغيرها، وان اختلفت معها في الغاية من الإصلاح، أما الثانية فتؤصل لمنظومة مغايرة من حيث المنطلق والوسيلة والغاية نظراً لاختلاف أسس نظام الحكم في الإسلام عما هي عليه في الخبرة الغربية.

ويرى بعضهم أن بروز الخصوصية العربية أو الاستثنائية العربية عند الحديث عن الإصلاح العربي راجع في الأساس إلى وجود الكيان الصهيوني في المنطقة، وعلاقة هذا الكيان بالغرب وبالإستراتيجية الرأسمالية فيه، إذ أن المؤكدين على مسألة الخصوصية العربية يرون أن فشل محاولات الإصلاح في العالم العربي لا ترجع لعوائق عربية ذاتية، بقدر ما ترجع إلى أن الغرب الرأسمالي الحليف لإسرائيل في المنطقة لا يريد إصلاحاً عربياً حقيقياً، نظراً لما يعنيه ذلك من تقويض لأمن إسرائيل وللمصالح الغربية. كذلك القول بنجاح تجارب إصلاح في بعض المجتمعات الإسلامية ثم استنتاج أن المشكلة أو المعيق للإصلاح لا يكمن في الثقافة الإسلامية

والقفز من ذلك إلى نتيجة أن العائق كامن في العروبة. اعتقد أن مثل ذلك الاستنتاج غير دقيق، فكل من العروبة والإسلام لا يمثلان عائقاً أمام الإصلاح في حد ذاتهما، وإن التركيز على العوامل الداخلية المعيقة للإصلاح سواء مجتمعة أو إذا كان كل منها على حدة لن يفيد كثيراً في فهم معوقات الإصلاح، وأنه لا يمكن استبعاد العامل الخارجي خاصة ونحن بصدد مناقشة مسألة الإصلاح في منطقة ذات أهمية اقتصادية وإستراتيجية بالغة الأهمية بالنسبة للقوى الرأسمالية ولإسرائيل والولايات المتحدة على وجه التحديد في هذه المرحلة.

إن معرفة هذه المسألة تقود لفهم عائق آخر يعترض الإصلاح في العالم العربي، متعلق بعدم القدرة على تحديد خريطة القوى المؤيدة للإصلاح والمقاومة له، وتصنيفها ضمن تيارات فكرية محددة، ومرد ذلك راجع إلى أن هناك من بين مؤيدي الإصلاح قوميون ويساريون، ديمقراطيون وغير ديمقراطيين، إسلاميون وغير إسلاميين، وفي الوقت ذاته نجد أن من بين معارضي الإصلاح من هم قوميون ويساريون، وديمقراطيون وإسلاميون، المسألة التي تزيد الأمر التباساً، إذ يصعب معها تحديد المنطلق الفكري لتأييد الإصلاح أو مقاومته. ليس هذا فحسب بل إن الأخطر يتمثل في أن المحصلة النهائية لمثل هذا الانقسام الحاد في المواقف

المجتمعية يجعل القوى الديمقراطية الحقيقية تتراجع كقوة من حيث الحجم والتأثير مقابل بروز قوى أصولية متطرفة من جهة وقوى نيولبيرالية من جهة ثانية، وهؤلاء تحديداً يمثلون الفئة الأكثر ضرراً بالتحول الديمقراطي والإصلاح، بل وبالفكرة الديمقراطية ذاتها[9].

وهناك جانب آخر من جوانب استدعاء الخصوصية والاستثنائية عند الحديث عن الإصلاح العربي يرجع إلى الجهة الداعية للإصلاح، والمنفِّذة لبعض سياساته، والمتمثلة في الولايات المتحدة والدول الأوروبية من جهة والنخب الحاكمة في العالم العربي من جهة ثانية، الأمر الذي يحيط بالدعوات للإصلاح بالشكوك لدى بعض المثقفين العرب، ولدى شريحة واسعة من الشعوب العربية لعدة أسباب من بينها:

أ- الخبرة السلبية بالغرب سواء في الحقبة الاستعمارية أو ضمن حلقات التبعية المفروضة على الدول العربية في مرحلة الاستقلال؛ فالغرب في ذاكرة الأمة العربية هو الغرب المستعمر المهيمن، المستغل، المعيق لحركة هذه المجتمعات، والمستنزف لثرواتها، والمتحيز ضدها لصالح

(9) الخليج الثقافي، في المسألة العربية، إسهام نظري تحليلي يتسم بالعمق، جريدة الخليج، دولة الإمارات العربية المتحدة، الشارقة.

إسرائيل، وهي على قناعة بأنه لا يريد إصلاح حالها وإرساء تحول ديمقراطي حقيقي لأن الإصلاح والديمقراطية الحقيقية في المنطقة تعنيان تهديداً لوجوده ولاستمرارية مصالحه.

ب- إن كثيراً من النخب الحاكمة تفتقر إلى الشرعية من وجهة نظر شريحة عريضة من الشعوب العربية، ولذا فهي تشكك في دعوات الإصلاح، وترى أنها نخب متواطئة مع الغرب، ومرتبطة مصلحياً معه، وتخدم أجندته وأجندتها الخاصة، ولا تكترث كثيراً لإصلاح الواقع العربي، ولا يمكن التصديق بأنها تعتزم إجراء تحول ديمقراطي حقيقي، لأن ذلك يعني القبول بتوسيع دائرة صنع القرار، وهي مسألة وإن قبلت بها النخب الحاكمة نسبياً إلا أنها تريد أن يكون ذلك التوسع في الحدود التي لا تقلل من درجة تحكمها بزمام الأمور، والمسألة التي لا يمكن أن تقبل بها النخب الحاكمة - وهي تمثل أساس التحول الديمقراطي - تتمثل في قبول هذه النظم بمسألة التداول السلمي للسلطة.

ولذا فإن الديمقراطية من وجهة نظر هذه الشريحة - المشككة في الإصلاح السياسي والتحول الديمقراطي الذي تقوده الولايات المتحدة والنخب الحاكمة في البلدان العربية - تؤخذ ولا تمنح، ولا يمكن تصور أن تقبل هذه النظم طواعية بالتخلي عن السلطة أو القبول بمسألة التنافس عليها.

لذلك فإن جل ما يتخذ من خطوات باتجاه الإصلاح كما

تريد الولايات المتحدة والنخب الحاكمة، لا يعدو أن يكون تحولات مظهرية قد تضيف إلى هذه النظم قدراً من الشرعية على المدى القصير، لكنها لا تمس أسس هذه النظم أو كيفية ممارسة السلطة.

إن وجود مثل هذه الشكوك هو ما حوّل المواقف المجتمعية العربية من النقيض إلى النقيض؛ فكثير من المؤمنين بضرورة الإصلاح وبالتحول الديمقراطي في السابق أصبحوا مناوئين لما يحدث من ضغوط دولية وتصريحات رسمية بخصوص الإصلاح، وكثير من مقاومي الإصلاح في الماضي من نخب حاكمة وشرائح منتفعة من استمرارية الأوضاع القائمة، أصبحوا دعاة تغيير وإصلاح في هذه المرحلة، باعتبار أنّ ما يتخذ من إجراءات لن يخرج عن كونه محاولة للتكيف النسبي والظاهري مع معطيات المرحلة الراهنة تسمح للقوى الخارجية وللنخب الحاكمة وللفئات المرتبطة بها مصلحياً، ضمان استمرارية مصالحها في ظل المستجدات الدولية.

ويرجع الجانب الأهم في التأكيد على مسألة الخصوصية عند الحديث عن الإصلاح العربي إلى كون الدعوة للإصلاح وضغوط الخارج باتجاهه تأتي في مرحلة دولية من أهم سماتها عولمة الاقتصاد والسياسة والثقافة والتدخل في شؤون المجتمعات وتسويتها وفق أجندات خارجية، الأمر الذي

يخلق قلقاً لدى كل الشعوب تجاه هوياتها الثقافية، ويبدو أن القلق العربي والتمسك بالخصوصية مفهوم ومبرر في مثل هذه الحالة، خاصة وأنّ جملة ما اتخذ من خطوات باتجاه ما يسمى بمشاريع الإصلاح قد طال الثقافة واللغة والدين ومنظومة القيم في هذه المجتمعات، الأمر الذي يزعزع ثوابت الأمة العربية، ولا يقدم في الوقت ذاته ضمانات حقيقية للنهوض أو حتى للحفاظ على الاستقرار الاجتماعي والسياسي في المجتمعات العربية.

هذا بالإضافة إلى التداعيات السلبية للسياسات التي تم اتخاذها باتجاه عولمة الاقتصاد والمتمثلة في ارتفاع نسبة البطالة، والتضخم وارتفاع معدلات الغلاء، وتآكل الطبقة الوسطى واحتكار القوة والنفوذ والمال بيد القلة واتساع مساحة الفقر والمعاناة، وهي حقائق وإن حاول خبراء البنك الدولي ودعاة العولمة إغفالها إلا أن التقارير الصادرة عن جهات أكاديمية ودولية أخرى تثبت ذلك؛ فتقرير الأمم المتحدة المعنون بـ "ورطة اللامساواة" التي عززها هذا التحول السريع نحو عولمة الاقتصاد إنما ينذر بمزيد من الصراعات الاقتصادية سواء على مستوى كل مجتمع أو فيما بين الدول وبعضها بعضاً.

كل تلك المخاوف سواء بقيت في دائرة الشكوك، أو تحولت إلى قناعات أكدتها الممارسات الدولية اليوم، فإنها

بلا شك سوف تقود إلى مواقف متحفظة من دعوات الإصلاح متذرعة بالخصوصية والاستثنائية لمواجهة الضغوط الدولية ومشاريع الإصلاح المفروضة من الخارج.

هذا بالإضافة إلى كون المشهد العربي اليوم فيما يتعلق بالإصلاح يقدم نماذج متفاوتة، فهو من ناحية يبرز نظماً تقليدية قبلية محافظة لا تأخذ بالديمقراطية ولا يوجد فيها أحزاب ولا انتخابات، وإن وجدت حديثاً فهي في أحسن الأحوال منحة من النخبة الحاكمة ولا تطال أسس النظام أو مسألة تداول السلطة سلمياً، إلا أنها في الوقت ذاته قد خطت بخطى سريعة نحو عولمة الاقتصاد كحال دول الخليج، وهي لا تتعرض لضغوط حقيقية من قبل الخارج من اجل إحداث تحول ديمقراطي حقيقية فيها، كما أنها تبدو أكثر استقراراً من نظم عربية أخرى لديها أحزاب، وقدر أكبر من حرية الرأي، وتاريخ من النضال المجتمعي من أجل ممارسة ديمقراطية حقيقية، إلا أنها تواجه ضغوطاً خارجية أقوى، وتبدو العلاقة بين النخب الحاكمة فيها وبين المجتمع أكثر توتراً، وهي تخطو بسرعة نحو عولمة الاقتصاد أيضاً، إلا أن الكثافة السكانية ونقص الموارد أو بالأحرى سوء توزيعها يجعل خطى التحول باتجاه عولمة الاقتصاد محفوفة بكثير من المخاطر التي قد تعرض الأمن والاستقرار الداخلي لهذه المجتمعات للخطر (الحالة المصرية على سبيل المثال).

وتزداد احتمالات عدم الاستقرار الاجتماعي والسياسي في كثير من البلدان العربية ذات الكثافة السكانية العالية والقليلة الموارد في الوقت ذاته في ظل الأزمة الاقتصادية الراهنة، الأمر الذي يجعل مسألة التحول الديمقراطي والإصلاح الاقتصادي والسياسي كما يريده الغرب الرأسمالي مسألة محفوفة بالكثير من المحاذير والأخطار.

وهذان النموذجان (الخليجي والمصري) على الرغم من إقرارنا بوجود الكثير من الاختلافات التي تجعل المقارنة بينهما صعبة، لكنهما في الوقت ذاته يحيلان إلى تداعيات أخرى تجعل عملية الإصلاح أكثر تعقيداً، إذ أن تلك الحالة تطرح تساؤلاً أساسياً وهو: لماذا يضغط على نظم سياسية عربية لإحداث تحولات ديمقراطية أوسع، بينما يغض الطرف عن نظم عربية أخرى؟

وهل الديمقراطية أساساً منشودة في حد ذاتها أم هي مرغوبة لتوفير الأرضية الملائمة لاقتصاديات السوق المعولم؟ وما هي جرعة الديمقراطية المطلوبة لتحقيق هذه الأرضية؟ وهل يمكن أن تقود تداعيات الممارسة الديمقراطية في بعض المجتمعات العربية إلى الرجوع عنها، ومساندة النخب التقليدية طالما ثبت أنها أكثر قدرة على الإمساك بزمام السلطة، وإحداث التحولات المطلوبة باتجاه عولمة الاقتصاد، أو حتى اللجوء إلى عدم الاعتراف بنتائج الممارسة

الديمقراطية والانقضاض عليها دولياً وإقليمياً وداخلياً، وخلق حالة من الفوضى للحيلولة دون وصول نخب سياسية إسلامية مناوئة للغرب (الحالة الفلسطينية نموذجاً)، ألا يمكن أن يقود ذلك المشهد العربي إلى مزيد من التحفظ لدى الإنسان العربي تجاه مشاريع الإصلاح المفروضة؟

كما يقدم المشهد العربي الراهن مفارقة غريبة في علاقة الاقتصاد بالتحول الديمقراطي، ففي حين توصف الاقتصاديات العربية بأنها اقتصاديات ريعية، خاصة فيما يتعلق بحالة الدول النفطية، وأنّ الاقتصاد الريعي لا يمكن أن يفرز ممارسة ديمقراطية باعتبار أن النظام السياسي ذا الموارد الوفيرة قادر على استرضاء المواطنين وكسب مساندتهم حتى لو لم يكن ديمقراطياً، وأن الاقتصاد غير المعتمد على الإنتاجية وعلى فرض الضريبة لا يسمح للمواطنين بالمشاركة اعتماداً على أن التجربة الغربية تفيد بأن علاقة المواطنين بالدولة قائمة في جانب منها على قبول المواطن بدفع الضريبة والتزامه بذلك مقابل مشاركته في صنع القرار من خلال اختياره لمن يمثله في ظل انتخابات نزيهة. لكن حال الاقتصاد في البلدان العربية وخاصة دول الخليج العربي يقدم مفارقة عجيبة، فالدولة مازالت مستمرة في الاعتماد على ريع النفط، والنخب الحاكمة مستمرة في حالة عدم التمييز بين المال العام والمال الخاص، لكنها في الوقت نفسه، وضمن

إجراءات التحول نحو العولمة تتخلى تدريجياً عن مسؤولياتها التنموية تجاه مواطنيها متذرعة بدور القطاع الخاص والمجتمع المدني في الشراكة التنموية، بينما نصيب المواطن فيها من السياسات العامة آخذ في التراجع. وفي هذا السياق تراجعت العلاقات التعاونية بين الحاكم والحكومة نتيجة تراجع مكتسبات المواطن من السياسات العامة من جهة، ووطأه الغلاء والتضخم وتحديات اقتصاد السوق من جهة أخرى، وضغوط الأزمة المالية الراهنة وتداعياتها على العلاقة بين المواطن والنظام السياسي، خاصة بعد أن ضعفت شبكة العلاقات الاجتماعية التي كانت تربط النخب الحاكمة بكبار القبائل في هذه المجتمعات لصالح إقامة ارتباطات مصلحيه بين النخب الحاكمة ورجال الأعمال وبعض النخب المثقفة المرتبطة بها مصلحياً، والقادرة على التنظير لكل هذه التحولات باعتبارها تحولات ايجابيه يعززها الواقع ومعطيات المرحلة الراهنة.

إن قدرة هذه النخب السياسية - المعتمدة على الاقتصاد الريعي في إدارة العلاقة بين الحاكم والمحكوم على هذا النحو وخلق نوع من الثقافة المساندة لهذا التوجه - تجاوزت حدود هذه الدول ذات الاقتصاديات الريعية، وامتدت لتشمل مساحة أكبر على امتداد الوطن العربي عبر شبكة العلاقات الرأسمالية المصلحية من جهة وعبر قدرة رأس المال على

تمويل الفكر المساند له أيضاً من خلال المؤتمرات والملتقيات الفكرية ومن خلال وسائل الإعلام الرسمية منها أو المملوكة للقطاع الخاص من جهة أخرى.

إنَّ مضمون الرسالة الثقافية الموجهة عبر هذه الجهود يصبّ في صالح التحولات الاقتصادية المطلوبة ولا تؤسس لممارسة ديمقراطية حقيقية، وإن أكدت على ضرورة إحداث تغيير ثقافي أو تبني ثقافة تغيير - كما يحلو لبعضهم تسميتها-، فإن ذلك لا يعنى بالضرورة خلق مناخ ثقافي دافع نحو ممارسة ديمقراطية حقيقية بقدر ما يعنى تذويب وزعزعة الثوابت الثقافية التي قد تعمل كموانع ثقافية ونفسية في وجه عولمة الاقتصاد والثقافة.

رابعاً: حدود الاستثنائية وضرورة الإصلاح

إنَّ العرض السابق يضعنا أمام الكثير من المسائل التي تستدعي البحث فيها عند الحديث عن الإصلاح، كما أن معرفتنا بتلك العوامل تجعلنا أكثر قدرة على فهم دواعي الخصوصية أو الاستثنائية العربية عند الحديث عن الإصلاح العربي .

إنَّ الإشارة إلى أن للخصوصية العربية دواعيها ومبرراتها عند الحديث عن الإصلاح لا يعني بأي حال من الأحوال أن يقود إلى رفض الإصلاح أو مقاومته بقدر ما يعنى ضرورة

فهم هذه العوامل، وأخذها بعين الاعتبار عند بناء المشروع الإصلاحي. فالحديث عن الإسلام أو الثقافة العربية أو الهوية العربية أو الطائفية أو القبلية باعتبار أن كلاًّ منها معيق للإصلاح فيه قدر كبير من المغالطة والنأي عن المسار الصحيح للتعامل مع المسألة. فلا خلاف حول وجود مجموعة من العوامل الداخلية المعطلة لمسيرة التغيير والإصلاح، ولكن لا يمكن تجزئة هذه القضايا، ولا يمكن، في الوقت ذاته، إغفال دور العامل الخارجي في توظيفها لتعطيل الحركة المجتمعية العربية.

التحرك نحو إصلاح عربي حقيقي

إنَّ المعرفة بما تقدم تعد الخطوة الأولى للتحرك الفعلي نحو الإصلاح العربي المطلوب، وأي قفز على هذه العوامل أو التقليل من أهميتها لن يفيد كثيراً. وتتمثل الخطوات التالية لذلك بما يلي.

1 - الإقرار بوجود تراجع وعجز وخلل عربي متعدد الأبعاد.

2 - الإقرار بضرورة الحاجة إلى الإصلاح وبشكل ملح وعاجل، أي لا يحتمل الإبطاء أو التعطيل، تحت أي ذريعة بما فيها التذرع بخلق مناخ ثقافي مساند للديمقراطية كشرط لإحداث التحول الديمقراطي؛ فمع القناعة بأهمية وجود ثقافة

ديمقراطية تقر بالاختلاف وتحترم الرأي الآخر وتؤمن بتداول السلطة، وتعلي المصلحة الوطنية العليا على أي اعتبارات أخرى، فإن التحرك نحو الإصلاح هو الضمان الوحيد لإمكانيه نشر منظومة القيم الديمقراطية وتوسيعها.

3- ضرورة التركيز على بناء مجتمع قوي ومتماسك، باعتبار أن وجود القوى المجتمعية الحاضنة للإصلاح والداعمة للتحول الديمقراطي مسألة ضرورية لتحقيق ذلك التحول من جهة، ولضمان عدم انتكاسته أو ارتداده أو إفراغه من مضامينه الحقيقية[10].

وبهذا الخصوص يؤكد فهمي هويدي على أن جدية التحول نحو الديمقراطية والإصلاح في الوطن العربي لا يجب أن تقف عند حدود بناء مؤسسة السلطة، وتحديد الطرف الذي يتولاها، وإنما ضرورة التركيز على الجهد المبذول في بناء المجتمع؛ وبدون مجتمع قوي يظل أي بناء ديمقراطي فاقداً للمناعة وقابلاً للسقوط في أي لحظة.

إنَّ الاعتراف بأهمية تقوية المجتمع من جهة ومعرفة موقع الدين الإسلامي من المجتمع العربي وتأثيره على التفاعلات الاجتماعية بما فيها التفاعلات السياسية في الوطن العربي من

---

(10) د. علي محمد فخرو، الإصلاح والتحول الديمقراطي: الثقافة والشروط، الإصلاح والتحول الديمقراطي في الوطن العربي، مرجع سابق ذكره، ص، 28 - 29.

جهة أخرى، تجعلنا نتجاوز التساؤل عمّا إذا كان للدين علاقة بالعمل العام أم لا، ويكون السؤال هنا: كيف يكون شكل هذه العلاقة؟

وعلى الرغم من اعترافنا بأن الدول التي همشت الدين أو لم تعترف به قد حققت قدراً كبيرا من التقدم والممارسة الديمقراطية، الأمر الذي يحمل بعضهم على القول بأن العلمانية - أي إبعاد الدين - شرط لتحقيق الديمقراطية، إلا أن ذلك لا يقود بالضرورة إلى اقتران الديمقراطية بالعلمانية، فهناك مجتمعات علمانية قدمت نماذج للتسلط والحكم الشمولي كما هو في التجارب الشيوعية والاشتراكية، الأمر الذي يقودنا إلى القول بأن قيم المشاركة وتداول السلطة والمساءلة ليست حكراً على العلمانية أو الحضارة الغربية الرأسمالية، وإنما هي قيم يمكن أن تسود في أي نموذج حضاري بما في ذلك النموذج الذي يعتمد المرجعية الإسلامية[11].

إن معرفتنا بمحورية العامل الديني في المجتمعات العربية، وفي تأثيره كتيار سياسي في العملية الانتخابية - سواء على مستوى العمل النقابي أو على مستوى الانتخابات البرلمانية - إنما يؤكد أنه أحد ابرز التيارات الفكرية في

---

(11) فهمي هويدي، العامل الديني في التحول الديمقراطي، المرجع السابق، ص 47، 45.

العالم العربي من جهة، وأن التيارات الإسلامية أو معظمها قد قبل بالتعددية ودخل كشريك في الممارسات الديمقراطية المعمول بها في بعض البلدان العربية .

هذا إلى جانب حدوث تحول ملحوظ على مستوى الأبحاث الأكاديمية، إذ استقطب الفكر السياسي الإسلامي وقضاياه اهتمام عدد من الباحثين الجادين، مما أسهم في وجود تجديد في الرؤى الإسلامية المطروحة بما يتفق ومقتضيات العصر. إنَّ كل تلك التحولات تقود إلى ضرورة التعامل مع العامل الديني بقدر من الأهمية، إذا ما أريد لمشاريع الإصلاح العربي والتحول الديمقراطي النجاح، ذلك أن هذا التيار الديني الآخذ في الاتساع إذا لم يتم استيعابه في العملية السياسية واستمرت محاولات تجاهله أو إقصائه فإن احتمالات تطرفه واستقطابه من قبل قوى أخرى تظل واردة، الأمر الذي يعظم من احتمالات عدم الاستقرار وتقويض المشاريع الإصلاحية.

4- ضرورة أن ينعكس مردود الإصلاح على تحسين ظروف معيشة الغالبية العظمى من المواطنين، وأن يحقق الأمن بمفهومه الإنساني، فإذا كان الإنسان العربي قد احتمل لسنوات كثيرة مصادرة رأيه في ظل غياب الحريات، فإنه لن يحتمل مصادرة لقمة عيشه وتهديد أمنه، كما هو حاصل اليوم لا في مناطق الحروب والصراعات على امتداد الوطن العربي فحسب، بل تكاد تكون حالة انتهاك حقوق الإنسان وتهديد

أمنه حالة عامة يعيشها الإنسان العربي حتى في ظل دول الوفرة. وبدون أن يستهدف الإصلاح العربي تحقيق أمن الإنسان وسد نواقصه لن تتوافر لمشاريع الإصلاح أي مساندة مجتمعية تكفل لها البقاء.

5- إنَّ أي محاولة عربية للإصلاح لا يمكن تصور قيامها في ظل سياسات الفرض الخارجي للمشاريع الإصلاحية من جهة، وفي ظل حالة الفوضى والصراع وعدم الاستقرار الناتج عن التدخلات الأجنبية في المنطقة من جهة أخرى. وما لم تتوحد القوى الوطنية الراغبة في إحداث الإصلاح والمؤمنة بأنه مسألة لا تحتمل التأجيل، وتقدم مشروعاً إصلاحياً متكاملاً، فإن حالة الاستقطاب بين القوى الدافعة والقوى الرافضة والممانعة للمشاريع المفروضة ستزداد حدة، وسوف تعطل إحراز أي تقدم حقيقي باتجاه الإصلاح، ناهيك عما يمكن أن ينجم عنها من إضعاف للمجتمع واستقواء للنظام في مواجهة الداخل ولمزيدٍ من إضعافه في مواجهة الاختراق الخارجي.

خاتمة الدراسة

لقد حاولت هذه الدراسة التطرق لمسألة غاية في الأهمية، وهي مسألة الخصوصية أو الاستثنائية العربية التي كثيراً ما فرضت ذاتها عند الحديث عن الإصلاح أو التحول

الديمقراطي في الوطن العربي، بالإضافة إلى استخدامها كذريعة أو مبرّر لفشل أو إخفاق مشاريع الإصلاح العربي مقارنة بنجاحها في مجتمعات أخرى بما فيها بعض المجتمعات الإسلامية، الأمر الذي يحمل على التساؤل ما إذا كانت الثقافة العربية - برافديها العربي والإسلامي، وما ترتب عليها من نمط للتفاعلات السياسية والاجتماعية - تمثل في حد ذاتها عائقاً أمام الإصلاح والتحول الديمقراطي. ولقد حاولت الدراسة التطرق إلى هذا الموضوع من خلال محاورها السابقة الذكر.

كذلك خلصت الدراسة إلى التأكيد على ضرورة وجود مشروع عربي للإصلاح يأخذ في الاعتبار خصوصية الداخل بما فيه من معطيات، قد تحول دون إحداث الإصلاح شريطة أن يتم التعامل معها بشكل سليم ولا يغفل، في الوقت ذاته، ما يفرضه الخارج من ضغوط وتحديات على الحركة المجتمعية العربية.

كما أكدت الدراسة على ضرورة التركيز على تقوية المجتمع باعتبار أن وجود قوى مجتمعية قوية حاضنة للإصلاح وللتحول الديمقراطي هو السبيل الوحيد للتحرك باتجاه إصلاح حقيقي والضمان الوحيد لبقائه وعدم انتكاسته.

التحول الديمقراطي في الوطن العربي

الجذور الفكرية،

والواقع والسيناريوهات المستقبلية

يرى بعضهم أن مفهوم الديمقراطية هو من المفاهيم التي تخطت حدودها الحضارية، وأصبح يمتلك حجة سواء على صعيد الواقع السياسي للمجتمعات الغربية، أو حتى على الصعيد الدولي، خاصة بعد أن امتلك هذا المفهوم حجة أكبر مع انهيار المعسكر الاشتراكي، وبروز ما يسمى بالنظام الدولي الجديد، الذي اعتمد الديمقراطية والتعددية والليبرالية السياسية ومستلزماتها الاقتصادية.

وقد واكب، أو ربما سبق، ذلك التبشير الدولي بقضية الديمقراطية اهتمام عربي أكاديمي بها، والتأكيد بأن غيابها يمثل عاملاً أساسياً لتأزم الواقع العربي، مما أشاع مناخاً مؤاتياً سواء على المستوى العربي، أو على المستوى الدولي

لمحاكاة ذلك النموذج، وغاب عن المنادين بالمحاكاة والتقليد أنَّ الديمقراطية هي في حقيقتها شروط وقابليات وقيم، قبل أن تكون وسائل وإجراءات[1].

وسوف نحاول هنا البحث في مستقبل التحول الديمقراطي في الوطن العربي، من خلال التطرق للمحاور التالية:

- البحث في مفهوم الديمقراطية في الفكر والممارسة السياسية العربية.
- تداعيات الثقافة الغربية على الفكر والممارسة السياسية العربية.
- المشهد السياسي العربي الراهن وموقع الممارسة الديمقراطية منه.
- التحول الديمقراطي في الوطن العربي: السيناريوهات المحتملة.

أولاً: البحث في مفهوم الديمقراطية في الفكر والممارسة السياسية العربية

تجدر الإشارة إلى أن التعددية السياسية مصطلح حديث

---

(1) سيف عبدالفتاح، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، المستقبل العربي، العدد 170، 4/ 1993، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ص 76- 77.

الظهور والاستخدام، وهو وثيق الصلة بمصطلح الديمقراطية الغربي، وإن كان إطاره المفاهيمي أوسع.

وقد عرفت المجتمعات الإنسانية صيغاً للتعامل مع التعددية السياسية؛ ففي التراث الإسلامي نجد مصطلح (الشورى) للدلالة على المشاركة.

ونحن معنيون هنا بالبحث عن مفهوم التعددية السياسية في التراث العربي الإسلامي فكراً وممارسة.

يمكن القول بأن مفهوم التعددية في أبسط تعريف له يعني أولاً، الاعتراف بوجود تنوع في مجتمع ما، تنوع قائم على تعدد دوائر الانتماء فيه ضمن هويته الواحدة. ويعني ثانياً احترام التنوع وقبول ما يترتب عليه من خلاف أو اختلاف، ويعني ثالثاً إيجاد صيغة للتعبير عن ذلك كله بحرية، وفي إطار مناسب، وبشكل يحول دون نشوب صراع يهدد وحدة المجتمع وتماسكه.

إن اشتراك جميع فئات المجتمع في ذلك الإطار بمحض إرادتهم، هو ما اتفق على تسميته بالمشاركة السياسية.

وعليه، فإن البحث هنا سوف ينصبّ على مفهوم المشاركة السياسية بالمعنى السابق في التراث العربي الإسلامي، كما سيتطرق إلى مفهوم الحرية باعتباره شرطاً أساسياً لممارسة المشاركة السياسية.

ومن المفيد الإشارة إلى أن المفهوم المعاصر للحرية لم

يناقش في التراث الإسلامي، وإنما استعملت - الحرية - بالمعنى المضاد للرق والعبودية، إذ ناقش الفكر الإسلامي أحكام العبد والأمّة، فالحر في اصطلاح الفقهاء هو من خلصت ذاته من شائبة الرق.

وعلى الرغم من صحة ذلك الرأي في حدود استناده على الآراء الفقهية حول أحكام العبد والأمّة، لكن ذلك لا ينفي مكانة الحرية كقيمة أصيلة في الإسلام كدين، وكثقافة وتجربة حضارية .

وحيث لا يتسع المجال هنا لكثير من الشرح حول هذا الموضوع نكتفي بالإشارة إلى ما جاء في مؤلف د.الغنوشي حول الحريات العامة في الدولة الإسلامية، فهو يرى أن الحرية هي أساس العقيدة فإذا كان إيمان المسلم يتطلب إقراره بالشهادة بوحدانية الله والشهادة لمحمد بالرسالة فإنه (أي الإنسان) باعتباره كائناً موجوداً وإنساناً حرّاً يقر بمحض إرادته بتلك الشهادة ولا معنى لها ولا قيمة ما لم يكن الإنسان حراً غير مكره على ذلك، كما أنها (أي الحرية) أساس التكليف، فلا يعقل أن يكلف الله نفساً لا تملك أمرها.

فالحرية إذاً أساس للشهادة وأساس للتكليف وما يترتب عليه من ثواب وعقاب دنيوي وأخروي، وهي بهذا المعنى في الفكر الإسلامي ليست مجرد إباحة، أي التحرر من كل قيد،

ولا هي معطى وجودي، وإنما هي نابعة من واجب ديني، ومن ناحية أخرى هي سعي ونضال داخلي وخارجي. داخلي بمعنى كبح جماح النفس وتحريرها من استعباد الشهوات وحملها إلى معالي الأمور، ونضال خارجي حين يكون التحرر لمجاهدة كل قوى الشر والجهالة لإعلاء الحق والعدل والحرية.

ولذلك فإن المفكرين الإسلاميين يرون أن الإنسان لا يولد حراً، وإنما يولد ليكون حراً كما يرى المفكر علال الفاسي، إذ هو (أي الإنسان) يحقق مكاسبه من الحرية بقدر كفاحه ضد كل القوى التي تكبله عن بلوغ المعاني التي أمره الله بها، ويتساوى في ذلك التحرر من قيود الذات أو القيود المفروضة عليه من الخارج[2].

وبهذا المعنى فإن الحرية الحقيقية للإنسان تبدأ عندما تقر "الأنا" في لحظة وعي وحرية بالعبودية للخالق، عندها تتحرر من كل عبودية أخرى، وتحقق مكاسبها من الحرية الحقة بقدر إخلاصها في العبودية لله.

وتأتي حقوق الإنسان في الإسلام مترتبة على ذلك المفهوم للحرية، لأن الله الخالق -الذي أمر الإنسان بعبادته

---

(2) الشيخ راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، بيروت، مركز دراسات الدوحة العربية، 1993، ص .319.

وترك له الخيار بعد أن بيّن له طريق الرشد والغي كما تبين الآية الكريمة ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ فَمَن يَكۡفُرۡ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤۡمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسۡتَمۡسَكَ بِٱلۡعُرۡوَةِ ٱلۡوُثۡقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَاۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ٢٥٦﴾[3] - قد خص الإنسان عن سائر مخلوقاته بالكثير من الحقوق والنعم وأولها الحق في حرية الاعتقاد كما تؤكد الآية الكريمة السابقة الذكر وغيرها من الآيات، وحرية الذات وتكريمها وحمايتها من الإيذاء، سواء الذات بمعني الأنا أو الآخر.

ولم يكتف الإسلام بذكر هذه الحقوق، والحث على حمايتها، بل جعل تلك الحماية واجباً دينياً يستحق الثواب أو العقاب، في حالة المساس بها أو الاعتداء عليها، أو على حقوقها الأخرى بما فيها من الحقوق الاقتصادية كالحق في التملك والميراث، وكذلك الحقوق الاجتماعية، كالحق في الزواج وتكوين الأسرة، واحترام الوالدين، وحماية حقوق المرأة والطفل والمسن، وحق الفقير في مال الغني، وما إلى ذلك من أمور عني الإسلام بتوضيحها حماية للمجتمع المسلم، وتسييراً لشؤونه بما يحقق صلاحه الدنيوي والأخروي، والآيات والأحاديث المؤكدة لذلك كثيرة ولا يتسع المجال هنا لذكرها.

(3) القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية 256.

وهنا أود الإشارة إلى أن الحقوق والحريات الاجتماعية والاقتصادية وغيرها من الحقوق التي كفلها الإسلام، تلتقي في جوانب كثيرة مع الإعلانات الحديثة لحقوق الإنسان، وإن الاختلاف فيما بينها اختلاف في الأسس الفلسفية التي ينهض عليها كل منهما.

ففي حين تستند الإعلانات الحديثة لحقوق الإنسان إلى القانون الطبيعي، وهو مفهوم غير محدد، الأمر الذي يحرم تلك الحقوق من العمق، ومن البواعث القوية للالتزام بها، نرى أن تلك الحقوق في الإسلام هي ثمرة من ثمار الالتزام بالعقيدة والشريعة، الأمر الذي يكسبها صفة الواجب والإلزام، فيستحق الملتزم بها الثواب الدنيوي والأخروي، ويستحق الخارج عليها العقاب في المقابل[4].

وعند الحديث عن الحقوق والحريات السياسية قد لا يكون من المناسب البحث فيها مقارنة بما هي عليه في الفكر والممارسة الغربية، نظراً لاختلاف المنطلقات الفلسفية المنظمة لكل منهما، واختلاف الظروف التي حكمت تطور المجتمع الغربي والمغايرة إلى حد كبير لما هي عليه في المجتمع العربي. ولذا فإن البحث في هذه الحقوق سوف ينطلق أساساً من البحث في نظام الحكم في الإسلام وما

(4) راشد الغنوشي المرجع السابق، ص 320.

يستند إليه من مرتكزات منظمة للحياة السياسية وموجهة لعملية ممارسة السلطة، وما فيه من ضمانات تحول دون نزوعها إلى الجور والظلم، وتكفل تمتع الرعية في ظل الدولة الإسلامية بحقوقها السياسية.

ويمكن القول بأن مفهوم (السلطة) أصيل في مبادئ الإسلام وفكره السياسي، وأنها حاجة طبيعية، وضرورة اجتماعية بمقتضى ديني لإقامة الدين؛ فالسلطة ليست جزءاً من الإسلام ولكنها وظيفة أساسية لقيامه، وإذا لم يرد في النص صراحة ما يؤكد على قيام الدولة أو السلطة، فإنه (أي النص) قد شمل تصريف شؤون المجتمع الاقتصادية، والاجتماعية، والخلقية، والسياسية، والعلاقات الدولية، وكذلك العقوبات، وفي النص إشارة صريحة وأوامر عامة بإقامة العدل، والشورى، والمساواة، وطاعة أولي الأمر. وإذا كان تصريف شؤون المسلمين على هذا النحو واجباً دينياً، كما جاء في الأمر الإلهي الذي أكده النص، وأن تحقيق ذلك لا يكون إلا بوجود سلطة ودولة إسلامية تعتمد شرع الله في الحكم، فإن وجود هذه السلطة والدولة واجب وفقاً للقاعدة الفقهية القائلة بأنه ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب[5]،

---

(5) راشد الغنوشي، مرجع سابق، ص 320.

كما جاء في الآية الكريمة ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ﴿٥٩﴾﴾[6].

هذه الآية تؤكد مسألتين: الأولى ضرورة الطاعة لله والرسول وأولي الأمر، أي من يأتي على رأس السلطة، والأمر الثاني هو ضرورة الاحتكام إلى النص، أي الكتاب والسنة، بمعنى أن الحكم لله كما تؤكد على ذلك الآية الكريمة ﴿أَفَحُكۡمَ ٱلۡجَٰهِلِيَّةِ يَبۡغُونَۚ وَمَنۡ أَحۡسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكۡمٗا لِّقَوۡمٖ يُوقِنُونَ ﴿٥٠﴾﴾.

كما يؤكد على ذلك الحديث الشريف: "تركت فيكم ما أن تمسكتم به لن تضلوا أبداً كتاب الله وسنَّة نبيه"، غير أن التزام الحاكم في الدولة الإسلامية بالشريعة لا يعد الضابط الوحيد للسلطة، بل هناك العديد من الضوابط الأخرى منها عقد البيعة، وهو أساس شرعية الحكم، إذ لابد للإمام أو من يأتي على قمة الهرم السياسي في الدولة الإسلامية من مبايعة الرعية أو من ينوب عنهم من أهل الحل والعقد، أسوة بما قام به الرسول صلى الله عليه وسلم عندما تعاقد في بيعتي العقبة، خاصة الثانية حيث تعاقد مع طائفتي الأوس والخزرج

---

(6) القرآن الكريم، "سورة النساء"، الآية 59.

على إقامة نظام الحكم الإسلامي في المدينة فهي بيعة سياسية، وشكلٌ من أشكال التحالف العسكري. كما التأكيد على أهمية البيعة في الخطبة الأولى لأبي بكر، إذ بين فيها أن المسلمين هم الذين ولوه، وأن طاعتهم له مشروطة بالتزامه الخضوع للشريعة، وأنهم هم الرقباء عليه، والمسؤولون عن تقويمه، وأنه لم يقر إماماً ببيعة السقيفة "سقيفة بن ساعده" فقد كانت ترشيحاً وإنما أصبح إماماً بالبيعة العامة في المسجد[7].

وبالرغم من تأكيد النص الديني على مسألة الشورى وتقييد السلطة بالاحتكام إلى النص، إلا أن الممارسة السياسية الإسلامية قد شهدت مسألة تولية العهد (أي أن يوصي الإمام بمن يخلفه من بعده) مما يحد من فاعلية مبدأ الشورى وعقد البيعة ومن فاعلية أمة الإسلام في اختيار إمامها وفي الحيلولة دون جنوحه إلى التسلط.

وقد أجاز الفقهاء ذلك استناداً لما قام به الرسول - صلى الله عليه وسلم - في التوصية بأبي بكر، وما قام به أبوبكر في التوصية بعمر، وما قام به سليمان بن عبد الملك في التوصية لعمر بن عبد العزيز. فقد ذهب بعض الفقهاء أمثال

---

(7) رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة، بيروت دار إقرأ، الطبعة الثانية 1986، ص،ص 127-142.

ابن حزم إلى أن ذلك الطريق هو أصح الطرق وأفضلها في عقد الإمامة حفاظاً على وحدة الأمة، ومنعاً للفوضى التي يمكن أن تحدث في حال غياب الإمام.

وبالرغم من كون الشورى ركيزة أساسية من ركائز الحكم في الإسلام، إلا أن بعض الفقهاء رأوا أن الممارسة السياسية الإسلامية قد قدمت وحدة الجماعة على الشورى، فيما لو تعارضتا حفاظاً على استقرار المجتمع المسلم[8].

وإذا كان الإسلام قد كفل حق الاختلاف، كما كفل حرية الاعتقاد، وأقر حق الثورة وجواز الخروج على الحاكم في حالة عدم التزامه بالشرع، وأمره بالمعصية "لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق" كما جاء في الحديث الشريف - وإن كان الفقهاء قد وضعوا من الشروط ما قيّد هذه الإمكانية وحدّ من فاعليتها في تقويم الممارسات السياسية الإسلامية حفاظاً على وحدة الجماعة- فالمنطق والعقل يقضيان بكفالة حق الاختلاف في الشؤون الأخرى، وقد عرف التاريخ الإسلامي الانقسام والتعددية السياسية منذ معركة صفين، إذ نشأت تيارات كبرى يقوم كل منها على رؤية للدين، والتاريخ، ودور الإنسان والموقف من السلطة، والثورة،

---

(8) رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة، بيروت، دار إقرأ، الطبعة الثانية 1986، ص،ص 127-142.

وكان أهمها الشيعة والخوارج والمعتزلة، وأهل السنة والجماعة، أي حزب الأغلبية. وعلى الرغم من التعايش بين اتباع تلك الأحزاب إلا أنه تعايش تحكمه موازين القوى، إذ كثيراً ما كان ذلك الاختلاف سبباً للصراع السياسي في الدولة الإسلامية، والانقضاض على الحكم، الأمر الذي يعني أن التجربة السياسية الإسلامية وإن عرفت الاختلاف والتعددية إلا أنها لم تعرف التداول السلمي للسلطة، مما أضعف مفعول كل الضوابط السابقة الذكر، وأدى إلى الانفراد بالسلطة والاستبداد السياسي خاصة بعد تحول نظام الحكم إلى الوراثة والملك، وغلق باب الاجتهاد وتعطيل دور العقل، بل وإعفاء الأمة من النهوض بأمانة الحكم باعتبارها مصدر السلطة. وليس غريباً أن يقود ذلك إلى الاستبداد السياسي، بل والتنظير لتبريره إلى أن انهارت الدولة الإسلامية ووقع العالم العربي الإسلامي تحت وطأة الاستعمار الغربي.

خلاصة القول، إن الإسلام كدين قد كفل العديد من الحريات السياسية وأوجد الكثير من الضمانات التي تصون هذه الحريات، والتي تحول دون جنوح السلطة إلى الاستبداد، لكن الممارسة السياسية الإسلامية، خاصة بعد انتهاء عهد الخلافة الراشدة قد عطلت العمل بتلك الضوابط، وأقفل باب الاجتهاد، ولم يعد النص الديني موجهاً للممارسات السياسية في الدولة الإسلامية كما كان في

السابق، وتراجع دور العقل ودور الأمة الإسلامية في الرقابة على السلطة وجملة الممارسات السياسية.

وبصفة عامة يمكن توضيح موقف الفكر السياسي الإسلامي من التعددية الحزبية بما يلي:-

أ. موقف يعارض التعددية الحزبية باعتبار أنها قد تقود إلى تفكك الأمة الإسلامية وانقسامها، ولعل هذا الرأي ظل يتغذى بمفهوم الأحزاب، كما عرفته السيرة النبوية "غزوة الأحزاب" من حيث عداء الأحزاب للإسلام، واعتزازها بالباطل "من الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا كل حزب بما لديهم فرحون"، وأن الأحزاب المذمومة في القرآن يقابلها حزب واحد هو حزب الله ﴿لَّا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ يُوَآدُّونَ مَنْ حَآدَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَوْ كَانُوٓا۟ ءَابَآءَهُمْ أَوْ أَبْنَآءَهُمْ أَوْ إِخْوَٰنَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ ۖ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا ۚ رَضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ حِزْبُ ٱللَّهِ ۚ أَلَآ إِنَّ حِزْبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴿٢٢﴾﴾[9].

ب. وفريق آخر يرى أن رفض التعددية الحزبية لا يمثل مسألة مبدئية وإنما مسألة ظرفية تقتضيها ظروف الأمة وما

(9) القرآن الكريم، "سورة المجادلة"، الآية 22.

يعترض وحدة صفها وأمنها من تحديات، غير أنها في الظروف الاعتيادية أمة لا تمثل وحدة بسيطة، وإنما وحدة أنتجها التنوع عبر النص والشورى، أو الالتزام والحرية، وأن حزب الله أو الفرقة الناجية هم جملة المسلمين المجتمعين على الإيمان بالمرجعية العليا للشريعة الإسلامية مهما اختلفوا في ما وراء ذلك، إذ يبقى الاختلاف في حدود الفروع مع إعلاء المصلحة الإسلامية فوق أي اعتبار آخر. وإن كان ذلك القبول بالتعددية والاختلاف في التجربة السياسية الإسلامية لم يتحقق بعد عهد النبي والخلافة الراشدة، وإن كان عهد الخلافة الراشدة قد شهد حالات من العنف السياسي التي تتنافى مع القبول بالتعددية والاختلاف وتداول السلطة سلمياً، فهل يعني ذلك أن الدولة الإسلامية كانت دائماً في ظروف غير عادية مما يستدعي تقديم وحدة الجماعة على الإقرار بالشورى والتعددية؟ أم أن ذلك يعني أن العقلية القبلية قد طغت على التنظيم السياسي الإسلامي وجعلته يعتمد أسلوب "الغلب" في الوصول إلى السلطة والحفاظ عليها بدلاً من التزامه بمبادئ الشريعة.

وإذا كان العرض السابق قد أوضح لنا موقف التراث الإسلامي فكراً وممارسة من مسألة الشورى والحرية والتعددية السياسية، فإنه من المهم الإشارة إلى أن تطورات الواقع

السياسي والثقافي العربي فيما بعد لم تترك العقل العربي بمنأى عن تأثيرات الثقافة الغربية عليه، خاصة فيما يتعلق بقضية الحرية والمشاركة السياسية وما ارتبط بهما من مفاهيم.

ثانياً: تداعيات الثقافة الغربية على الفكر والممارسة السياسية العربية

من المهم معرفة تداعيات الثقافة الغربية على الفكر العربي المعاصر، وعلى الممارسات السياسية العربية. ودون الدخول في تفاصيل كثيرة يمكن القول بأن الاحتكاك بالثقافة الغربية في بدايات عصر النهضة الأوروبية قد ولد ردود فعل ثقافية مختلفة يمكن إيجازها بما يلي:

أ- التيار الإسلامي

من المفيد الإشارة إلى أن الجيل الأول من رواد الحركة الإصلاحية العربية المعاصرة لم يُعنَ بالحرية بمفهومها الحديث، إذ عنى روادها من الجزيرة العربية وخارجها (محمد بن عبد الوهاب، السنوسي، المهدي) بإصلاح العقيدة، وبقي مفهوم الحرية لديهم في حدود تحرير العقول من البدع والخرافة، بالإضافة إلى التحرر من أطماع المستعمر، وبذلك بقيت أفكاره بعيدة عن كل تأثير غربي وفي حدود فكر السلف كما بلوره ابن تيمية، وابن القيم....

غير أن الجيل الثاني من رواد حركة الإصلاح العربي أمثال: الأفغاني، ومحمد عبده، ورشيد رضا، والكواكبي، قد تصدوا للدفاع عن الإسلام ودحض افتراءات الغرب ضده، بالإضافة إلى اجتهادهم في تقديم رؤية عن الإسلام مؤصلة لمبدأ الشورى، والحرية، والعدالة، والثورة على الظلم، باعتبار أن الأمة هي مصدر سلطة الحاكم، وإن كانت مساعيهم تلك متأثرة بالتجربة الغربية، كما اتضح من خلال تأكيدهم على أهمية التعددية الحزبية، واعتبارها أساساً لتقدم الغرب، ودعوتهم لإنشاء الأحزاب وإعداد برامجها كما جاء في جهود محمد عبده، والأفغاني، ورفاعة الطهطاوي، وخير الدين التونسي. لقد رأى الكواكبي أن انقسام الأحزاب لم يضعف الدول الغربية، وكان الأفغاني أكثر منه حماساً لمحاكاة التجربة الغربية في مجال التعددية الحزبية، كما دافع محمد عبده عن التعددية الحزبية بتأكيده على أنه "لا خشية معها على وحدة الأمة باعتبار أن الاختلاف ليس في الغايات، وإنما في الطرق التي تسلك إلى تلك الغاية كما هو في الغرب". أما خير الدين التونسي فقد بذل قصارى جهده لإقامة التنظيمات وهي السبيل الوحيد لتدخل الأمة في أمور السياسة، والحد من الاستبداد والسير بخطى أسرع نحو التمدن، بل هو يرى أنها السبيل لإيقاف التمدن الغربي، أي

التأثير الغربي على العالم الإسلامي الذي يكتسح في طريقه كل شيء من وجهة نظره.

أما الجيل الثالث من رواد الحركة الإصلاحية العربية فقد تأثر بالطبع بتلك الآراء وتلك الجهود من أجل الإصلاح السياسي، وتحقيق الحرية إلا أنه في الوقت ذاته قد اصطدم بالوجه الآخر للغرب. الغرب المستعمر، المستعبد لغيره، والمكبل لحرياته، إذ تحررت طائفة من النخبة العربية من روح الإعجاب بالغرب، التي كانت قوية لدى الجيل الثاني، وإن بقيت قيمة الحرية في ظل الاستبداد الموروث أو الوارد من الغرب تحتل مكانة عظمى في نفوس أولئك الرواد ومساهماتهم الفكرية والنضالية. إذ يتغنى أبو الثورة الجزائرية الشيخ عبد الحميد بن باديس بالحرية مؤكداً أن الحق في الحرية مساوٍ للحق في الحياة، وأن أي اعتداء أو مساس بها يمثل اعتداء على حياة الإنسان، وأن الله ما أرسل الرسل وما وضع الشرائع إلا لكي يحيا الإنسان حراً، وليعرف كيف يأخذ بأسباب الحياة والحرية..

وعلى الرغم من ذلك لم يرَ ذلك الجيل في التعددية الحزبية ضماناً لتحقيق الحرية، بل رأى فيها عاملاً للتشتت وضعف الأمة، وربما يكون ذلك انعكاساً للتأثير الواضح للوجه الآخر للثقافة الغربية المتمثل في استعماره وتكبيله للعالم الإسلامي في تلك المرحلة.

ويتفق في ذلك إلى حد ما موقف الإمام البنا من التعددية الحزبية؛ فبالرغم من إشادته بنظم التعددية الحزبية في الغرب وما حققته من مكاسب، وأنه ليس في النظام النيابي ما يتنافى مع قواعد الإسلام لنظام الحكم لكنه يعارض محاكاة تلك التجربة في مصر، فالاستقلال - من وجهة نظره- لا يزال منقوصاً وأن التعددية الحزبية تمثل خطراً كبيراً على مستقبلها، فهي أحزاب استنفذت أغراضها وأنها لا تعبر إلا عن مصالح زعمائها، وأن المستفيد منها هم المحتلون الغاصبون.

ونظراً لمكانة الشيخ البنا كمفكر، ومناضل، ولاتساع أتباعه على امتداد العالم العربي والإسلامي، فقد بقي موقفه السابق من التعددية الحزبية أساساً لتغذية الموقف الرافض لهذه التعددية بين فئة من أتباعه. وإن كان بعضهم قد اجتهد، اعتماداً على تحليل خطاب الإمام حسن البنا لتوضيح أن ذلك الرفض للتعددية الحزبية لا يمثل موقفاً مبدئياً بقدر ما يعبر عن موقف ظرفي، فظروف الأمة العربية الإسلامية، وتحديداً مصر، كانت تستدعي الوحدة الوطنية ووحدة الصف للخلاص من الهيمنة الغربية(10).

وعلى الرغم من الاختلاف بين أبناء الجيل الثالث من الحركة الإسلامية حول التعددية الحزبية، فإن الجيل الرابع قد

---

(10) الشيخ راشد الغنوشي، مرجع سابق، ص 253- 255.

أفاد من التجارب السابقة، إذ احتفظ من الجيل الأول بحرصه على الاقتداء بالسلف، وتعلم من الجيل الثاني جرأة الطرح، ومن الجيل الثالث إيمانه المطلق بصلاح الإسلام بديلاً حضارياً عن البديل الحضاري الغربي ومستوعباً إياه. فجاءت أفكار هذا الجيل مؤكدة على أبعاد الإسلام التحررية الثورية وعلى مسألة إعلاء سلطة الأمة في إطار الشريعة، والأغلبية من أبناء هذا الجيل تقر بأن للإنسان حقوقاً ثابتة يستمد مشروعيتها من الله، وأن الاختلاف أصل في طبائع البشر، ومن ثم فلا بد من الإقرار بحق الاختلاف بما يعنيه من حرية التعبير والتجمع، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، شريطة أن لا يكون ذلك الاختلاف في الأصول الثابتة في الدين، وأن لا يكون على حساب المودة والأخوة.

ولذلك فهم يؤمنون بالتعددية الحزبية ودورها في المشاركة والتعبير عن إرادة الأمة، وتقويتها في مواجهة الاستبداد الداخلي والخارجي.

وإذا كان العرض السابق قد أشار إلى موقف الفكر الإسلامي والجماعات الإسلامية المعاصرة من مسألة الحرية، والتأكيد على المكانة التي احتلها كقيمة عليا وكحق إنساني مستمد من الله، إلا أن ذلك لا ينفي أيضاً وجود آراء تستند إلى الفهم الخاطئ للنص الديني، بل وتوظف ذلك النص لتبرير مواقف مقيدة لحرية التفكير، ومبررة لأشكال عديدة من

الاستبداد الفكري، والديني، والاجتماعي، والسياسي، كما أن وجود النص الصريح المعلي لقيمة الحرية والمؤكد على ضماناتها بما يكفل الحريات العامة للأمة الإسلامية لا ينفي أيضاً كون التجربة السياسية الإسلامية قد جاءت بما هو مناقض لذلك، بدءاً من تقييد العمل بمبدأ الشورى مروراً بتحويل نظام الحكم إلى وراثة، وإغلاق باب الاجتهاد، بل والتشجيع على سيادة آراء فقهية مبررة للخروج على تلك المبادئ والضمانات، بدعوى الحفاظ على وحدة الجماعة، الأمر الذي قاد في النهاية إلى ضياع الشرعية، وضياع وحدة الجماعة الإسلامية أيضاً، كما أشار إلى ذلك رضوان السيد في مؤلفه (الأمة والجماعة والسلطة) في معرض مناقشته لجدلية العلاقة بين وحدة الجماعة والشرعية في الفكر السياسي العربي المعاصر.

هذا بالإضافة إلى تأكيده على ضرورة التعامل بحذر مع التراث الإسلامي في ظل معرفتنا بأن جانباً من ذلك التراث إنما دُوِّن وأُصِّل، وأُرِّخ في ظل ظروف سياسية تعج بالصراع السياسي، الأمر الذي لابد وأن ينعكس على مادة ذلك التراث من حيث الأصل والمضمون، ولذلك فلا غرابة بأن نجد من الآراء الفقهية ما هو مقيد للحريات العامة في الإسلام وفي مقدمتها الحريات السياسية وما هو مقوض لكل

ضماناتها التي كفلها النص الإسلامي كالشورى، والبيعة وجواز الخروج على الحاكم[11].

وبصفة عامة يمكن القول بأن الاحتكاك بالغرب في عهد النهضة الأوربية - وإن كان قد مثل لحظة لقاء غير متكافئة كان لها الكثير من التداعيات السلبية على العالم العربي، سواء على صعيد الفكر أو الممارسة في الوقت ذاته - إلا أنه كان بداية للتفكير في الحرية بمضامينها الجديدة، ولمراجعة تلك المضامين بالمفهوم الإسلامي للحرية بكل ضماناتها، والبحث في ما آل إليه وضع الأمة الإسلامية من استبداد، وتسلط، وضعف، وتراجع نتيجة غياب الحرية وتعطيل العمل بالنص الديني بخصوص تلك الضمانات، ومحاولة الخروج من ذلك التأزم من خلال التأكيد على إعلاء الحرية كقيمة. ذلك ما اتفق عليه رواد النهضة العربية على الرغم من اختلاف مرجعياتهم الفكرية.

وإذا كان العرض السابق قد أوضح موقف الجماعة الإسلامية من الحرية وما ارتبط بها من الحق في الاختلاف والتعددية الحزبية، فإن البحث عن الحرية في الفكر العربي المعاصر يستدعي معرفة التيارات الفكرية الأخرى وموقفها منها.

---

(11) رضوان السيد، **الأمة والجماعة والسلطة**، مرجع سبق ذكره، ص 127.

ب- التيار الليبرالي

من المهم الإشارة إلى أن نشأة التيار الليبرالي في العالم العربي لم تنفصل عن حركة الإصلاح الديني بنهجه التوفيقي (أي محاولات محمد عبده، والأفغاني، والكواكبي) إذ حاول هؤلاء الرواد النهوض بالعالم الإسلامي من خلال التأكيد على قيمة الحرية، واعتبارها أساساً لتقدم الغرب وحضارته، وأن غيابها وشيوع الاستبداد هي علة الشرق الإسلامي، وسبب تدهوره وضعفه. لذا لم يرَ هؤلاء المفكرون حرجاً من الاستفادة من الغرب، والأخذ بأسباب التقدم الغربي وفي مقدمتها إعلاء قيمة الحرية. وإن بدت أفكار رواد هذا التوجه الليبرالي متفاوتة من حيث درجة التوفيقية التي دعت إليها بين الثقافة الإسلامية والثقافة الغربية، وإذا كان الرعيل الأول قد بدأ هذه المحاولة التوفيقية بالتأكيد على أن الحضارة الصحيحة تتوافق مع الإسلام، فإن الرعيل الثاني قد مال بطرف المعادلة إلى الناحية الأخرى، فقال بأن الإسلام يتوافق مع ما تأتي به الحضارة[12].

ولذا فإن الرعيل الثاني من التيار الليبرالي قد مال في

---

(12) محمد جابر الأنصاري، تحولات الفكر والسياسة في المشرق العربي- عالم المعرفة - العدد 35، الكويت المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1980، ص 8 - 9.

مطالبته بمحاكاة التجربة الحضارية الغربية وجعل منها النموذج، ذلك الميل الواضح لمحاكاة الثقافة الغربية، ربما كان أحد الأسباب وراء بروز التيار العلماني في العالم العربي.

وهنا لابد من الإشارة إلى أنه لم يكن بالإمكان قيام تيار علماني من داخل التفكير الإسلامي لتعارضه مع قيمه الجامعة المانعة، ولذا كان رواده من المفكرين العرب المسيحيين من أمثال (شميل، فرح انطون، يعقوب صروف، سلامه موسى)، والذين التقت أفكارهم مع أفكار الإصلاح الديني في الغرب، والذي كان أساساً لفصل الدين عن الممارسات السياسية وإطلاق حرية العقل للإبداع وإنجاز الحضارة.

وقد تكون الجذور المسيحية لهذا التيار (من حيث مؤسّسوه وفكره) هي التي حالت دون تحوله إلى تيار رئيسي فاعل في الفكر العربي الإسلامي، لأنه لم ينبع من داخله ولم يتمكن من الاندماج فيه. وعلى ذلك يمكن القول بأنه قد دفع بالتوفيقية الإسلامية بحكم صراعه معها إلى مزيد من العقلانية واستيعاب الحضارة الغربية، الأمر الذي يوضح بروز كتابات عربية اعتمدت نهج النقد التاريخي العلمي المتحرر من الالتزام بحقيقة الوحي في تفسير بعض القضايا، سواء المتعلقة بالمرأة كأطروحة منصور فهمي حول حالة المرأة في التقاليد الإسلامية، وكذلك كتاب الإسلام وأصول الحكم،

لعلي عبد الرازق الذي طرح فيه قضية العلمانية للمرة الأولى في صميم الفكر العربي الإسلامي، والذي استند فيه لحجج ومبررات دينية شرعية مستمدة من الكتاب والسنة والتاريخ الإسلامي لتبرير العلمانية في إطار الإيمان الديني ذاته، وليس من منطلق العلمانية الخالصة المجافية للدين، وذلك ما جعل من العلمانية قضية مطروحة من داخل الدين بعد أن كانت تطرح منذ مطلع عصر النهضة من خارجه[13] وفي تنامي توجه العلمانية والمطالبة بالفصل بين التفكير العلمي والتفكير الديني الغيبي بعد ذلك سواء في كتابات طه حسين، أو إسماعيل مظهر.

وهنا لابد من الإشارة إلى أن بعض رواد التيار الليبرالي سواء التوفيقيين منهم أو العلمانيين قد اصطدموا في مرحلة لاحقة بالوجه الآخر للحضارة الغربية (أي بالغرب المستعمر المستعبد للآخرين، المقيد لحرياتهم)، تلك الصدمة التي كانت بمثابة المحك الحقيقي لمفهوم الحرية وضمانته التي طرحها الغرب في عصر التنوير، ومثلت الأساس الفكري لتيار التنوير العربي، غير أن إنجازات الغرب المادية والتقنية قد كانت كافية لامتصاص آثار تلك الصدمة لدى جيل من المفكرين العرب الذين وإن اختلفوا مع الغرب في نزعته

---

(13) محمد جابر الأنصاري، مرجع سبق ذكره، ص 20- 27.

الاستعمارية فإنهم ما زالوا يقرون لهم بالتقدم التقني والعلمي، ويرون بأن ذلك التقدم ما كان ليتحقق لولا ظروف الحرية والتعددية السياسية وصيانة حقوق الإنسان في الغرب.

أما الفريق الآخر فقد كانت صدمته كافية للتشكيك في كل ما يطرحه الغرب الرأسمالي من قيم إنسانية، بما في ذلك قيم الحرية والعدالة والمساواة، وقد كان ذلك التشكيك دافعاً للبحث عن بديل آخر. وقد اتخذ ذلك البحث في أحد جوانبه عودة إلى التراث الإسلامي ومحاولة البحث فيه عن قيم ومنهجية حضارية أكثر أصالة، وأكثر قدرة على تحقيق القيم الإنسانية العليا وصيانتها، وقد كان العرض الخاص بتطور موقف الجماعة الإسلامية من قيم الحرية كافياً لتوضيح ذلك.

ويبقى أن نشير إلى التيارات الفكرية التي رفضت النموذج الغربي الرأسمالي وحاولت تقديم حلول أخرى كالتيار الماركسي والتيار القومي العربي.

ج- الاتجاه الماركسي

فيما يتعلق بالاتجاه الماركسي يمكن القول بأن بداياته في العالم العربي قد أخذت في الظهور على يد عدد من المفكرين العرب أمثال المفكر اليساري اللبناني يوسف يزبك، بعد انتصار الثورة البلشفية في روسيا، وإن كانت تلك الأفكار في البداية قد ظلت محصورة بين المفكرين العلمانيين

المسيحيين، ثم انتقلت بعد ذلك إلى بعض المفكرين العرب المسلمين من أمثال الكاتب المصري مصطفي حسين، حيث أكد على أن الاشتراكية علاج للأوضاع القائمة، ثم تبع ذلك تأسيس الحزب الاشتراكي المصري عام 1920، ثم الحزب الشيوعي المصري 1923، ثم تأسيس جريدة "الصحافي التائه" 1922-1930، لاسكندر الرياش (بمشاركة يزبك) لتمثل النواة الأولى لتجمعات الشيوعيين في لبنان وسوريا وفلسطين.

وهكذا أخذ مفهوم الحرية في الفكر العربي المعاصر مفاهيم وأبعاداً أخرى، أبعاداً حاولت التوفيق بين مفهومه في الغرب ومفهومه في الفكر الإسلامي في البداية، ثم محاولة تأصيله في الفكر الإسلامي بما يتوافق ومفهومه في الفكر الغربي والحضارة الغربية الرأسمالية التي مثلت النموذج بالنسبة لعدد من رواد حركة النهضة العربية مع اختلاف مرجعياتهم، ثم تجاوز النص الديني والقطيعة معه كما بدا عند العلمانيين منهم كما سبقت الإشارة. وهكذا أخذ مفهوم الحرية أبعاداً أخرى كالتحرر من التفسير والتوظيف الخاطئ للنص الديني، ثم التحرر من قيد النص الديني إذ ما تعارض مع التفكير العقلي كما بدا ذلك واضحاً عند رواد التيار العلماني، بالإضافة إلى التحرر من المستعمر سواء لدى التيار الإسلامي أو التيار الماركسي الذي رأى في الغرب الرأسمالي

وجهاً آخر للاستعباد، بغض النظر عمّا يطرحه وكل ما أنجزه على صعيد الحريات السياسية، واحترام حقوق الإنسان؛ ومن ثم دعا إلى التحرر من كل أشكال القهر الرأسمالي سواء على المستوى الداخلي، أي تحرر الطبقات العاملة والفقيرة من سيطرة أرباب العمل، والطبقات الأرستقراطية والتحرر الخارجي، أي التحرر من الخضوع للنظام الرأسمالي الغربي المتمثل في الظاهرة الاستعمارية المباشرة وغير المباشرة.

ومن المهم الإشارة إلى أن الأفكار الاشتراكية تعلي قيم العدالة والمساواة على حساب قيم الحرية، غير أن التوجه الاشتراكي أو الماركسي لم يفلح أيضاً في تخليص الإنسان بصفة عامة، والإنسان العربي من كل أشكال القهر السابقة الذكر إذ سرعان ما تحولت الأحزاب الشيوعية إلى قوة مستبدة مصادرة للحريات. وعلى الرغم من ذلك بقي الفكر الماركسي عاجزاً عن إحراز تقدم يذكر على صعيد تحقيق الحريات وضمانها؛ فإن كانت التحولات الاشتراكية في دول أوروبا الشرقية أو غيرها من دول العالم الثالث بما فيها العالم العربي، قد نجحت في إطعام الجائعين، وتحقيق الحد الأدنى من ضمانات البقاء فإن الشعوب في المقابل خسرت الكثير من أرواحها وحرياتها وكراماتها، ولم تتلاشَ السلطة - كما وعد بذلك الشيوعيون- بل تعاظمت وأحاطت بالفرد من

كل جانب خاصة في ظل احتكارها لأدوات الإنتاج والقمع والتوجيه الأيديولوجي[14].

د- الاتجاه القومي العربي

لقد طرحت فكرة القومية بداية على أساس إسلامي، باعتبار أن الانتماء للدين هو المحدد الأساسي للهوية الإسلامية الجامعة، لكن المفكر المسلم ساطع الحصرى طرح تلك الفكرة على أساس الانتماء للعروبة. وإذا كان لطفي السيد قد سبقه إلى الدعوة إلى قومية مصرية علمانية، إلا أن عمله ذلك لم يكن في خطورة ما ذهب إليه الحصري، باعتباره يمثل افتراقاً بين مكوني الحضارة العربية الإسلامية أي افتراقاً بين العروبة والإسلام.

وأياً كان الأمر فإن بروز الفكر القومي كأحد التيارات الفكرية والسياسية التي كان لها تأثيرها الواضح على تكوين الفكر السياسي العربي، وعلى الممارسات السياسية العربية - وعلى الرغم كون الفكر القومي يمثل أحد تداعيات الفكر الغربي على المنطقة العربية - إلا أنه طرح في المنطقة العربية بشكل يتعارض إلى حد ما مع ظروف نشأته وتطوره في الثقافة الغربية، إذ دعا إلى تكوين وحدة قومية عربية بدلاً من

(14) الشيخ راشد الغنوشي، مرجع سابق، ص 33 -34.

الهويات القطرية الضيقة بخلاف الفكر القومي في الغرب حيث جاءت مؤسسة الدولة متسقة مع الفكرة القومية ومعبرة عن تمايز الهويات القومية الأوروبية.

أما عن موقفه من قضية الحرية، فيمكن القول بأنه قد حرص على تأكيد قيم الحرية من الاستعمار الغربي الذي حاول طمس هذه الهوية، بالإضافة إلى التحرر من كل التوجهات المعارضة للوحدة القومية العربية، سواء انطلقت من تصورات ليبرالية غربية، أو قطرية ضيقة، أو من تصورات دينية تعلي الرابطة الدينية على أي رابطة أخرى، بالإضافة إلى مطالبته بالتحرر من بعض القيم الداعية للمحافظة على الوضع القائم بما يمثله من تجزئة سياسية، وانتماءات ضيقة تحول دون قيام الوحدة العربية[15].

ومن الجدير بالذكر أن هذه التيارات الفكرية والسياسية التي تشكلت في وقت مبكر نسبياً لا تزال تنتظم التفكير السياسي العربي بل وتحرك التفاعلات السياسية العربية حتى

---

(15) فيما يتعلق بالتيارات الفكرية العربية يمكن الرجوع إلى عبدالله العروي، الايدولوجية العربية المعاصرة، الطبعة الثانية، 1999.
كما يمكن الرجوع إلى مجيد خدوري، الاتجاهات السياسية في العالم العربي، بيروت، الدار المتحدة للنشر.

هذه اللحظة، وإن اختلف تأثير كل منها من مرحلة إلى أخرى، وفق ظروف كل مرحلة ومعطياتها.

كما تجدر الإشارة إلى أن التطورات الدولية منذ بداية التسعينيات حتى هذه اللحظة قد أعطت ثقلاً خاصاً للعامل الخارجي، المتمثل في الأحادية القطبية، الرأسمالية، وعولمة الاقتصاد والسياسة والثقافة، الأمر الذي كانت له دلالاته الواضحة والقوية في التأكيد على النموذج الغربي الديمقراطي، وفي إحداث جملة من التحولات الديمقراطية على المستويين الدولي والعربي.

ثالثاً:- المشهد السياسي العربي الراهن وموقع الممارسة الديمقراطية منه

فيما يتعلق بتداعيات تلك التيارات الفكرية على الواقع السياسي العربي، وما حققته من حريات سياسية يمكن القول بأنها على اختلاف منطلقاتها ومواقفها من الحرية وضماناتها إلا أنها لم تستطع أن تحقق إنجازاً يذكر على صعيد الحريات السياسية للإنسان العربي. إذ يمكن توصيف المشهد السياسي العربي والتجارب السياسية العربية وموقع قيم الحرية والتعددية السياسية منها على النحو التالي:-

أ. نظم سياسية أحرزت الاستقلال عن طريق النضال ضد المستعمر، وضد القوى الداخلية المهيمنة والمتواطئة معه، إلا

أنها حكمت بنخب سياسية ذات توجه شمولي، (قومية كانت أو اشتراكية) صادرت الحريات تحت شعار الحفاظ على الوحدة الوطنية وتحقيق التنمية.

ب. ونظم حصلت على استقلالها عن طريق التفاوض مع المستعمر، واستبدال معاهدات الهيمنة بمعاهدات صداقة وتعاون. لكن على الرغم من اتباعها للعديد من سياسات التحديث إلا أن ذلك لا يعني الكثير على صعيد تحقيق الحريات، بل ربما يكون ما تحقق بخصوص ذلك يمثل تراجعاً لما كان سائداً من قيم التحرر والنضال الوطني، لدى بعض فئات المجتمع، وتراجع الإحساس بالمواطنة المسؤولة، في ظل تعطيل أساليب المشاركة السياسية التقليدية كما عرفتها المجتمعات القبلية قبل نشأة الدولة الحديثة، والتي غدت في ظلها النخب الحاكمة أكثر استقلالية وقوة بعد امتلاكها للثروة وأدوات الإرغام والتوجيه الأيدلوجي في آن واحد. وما حققته على صعيد المشاركة السياسية لا يعدو أن يكون مؤسسات وممارسات شكلية مفرغة من المضمون الحقيقي للمشاركة السياسية وضمان حقوق الإنسان وحرياته، كحال العديد من دول الخليج مع بعض التفاوتات بطبيعة الحال، إذ تعد التجربة البرلمانية الكويتية تجربة رائدة مقارنة بدول الخليج الأخرى - على الرغم من بعض التحفظات التي ترد عليها-

وكذلك الإصلاحات السياسية في البحرين والتجربة الديمقراطية العمانية.

ج. ونظم أخرى ادعت بأنها أحرزت تطوراً أفضل على صعيد التحول الديمقراطي، والسماح بالتعددية الحزبية غير أنها في الغالب ممارسات شكلية لا تكفل تداول السلطة وخلق ضوابط حقيقية على ممارستها، كما هو الحال في مصر.

د. وهناك نظم سياسية حاولت طرح البديل الإسلامي غير أنها تجارب محدودة وقصيرة الأمد لم تقدم حتى الآن ما وعدت به كنموذج بديل يعتمد الشريعة، ويؤمن بالحرية ويكفل ضماناتها كما جاءت في النص الإسلامي، وهي في الحقيقة بعيدة كل البعد من حيث الالتزام بتلك المبادئ، كما هو الحال في السودان[16].

ومن الجدير هنا الإشارة إلى وصول بعض الجماعات الإسلامية إلى سدة الحكم عبر عملية الممارسة الديمقراطية كما هو الوضع في الجزائر في بداية التسعينيات، والوضع في فلسطين بفوز حماس في الانتخابات الفلسطينية. إلا أن

(16) د. مريم سلطان لوتاه، ورقة حول الحريات السياسية في الفكر العربي المعاصر، مقدمة لتقرير التنمية الإنسانية العربية الثالث، 2004.

الضغوط الخارجية وتطورات الوضع الداخلي في كل من الجزائر وفلسطين قد حالت دون نجاح هاتين التجربتين.

غير أن معرفتنا بالمشهد السياسي لا تكتمل بالوقوف عند ما آل إليه الوضع العربي على مستوى النظم السياسية، إذ نحن بحاجة لمعرفة الحركة المجتمعية العربية وتأثيرها على التفاعلات السياسية. وبإيجاز شديد يمكن القول بأن الحركة المجتمعية العربية كانت فاعلة ومؤثرة في التطورات السياسية العربية بدرجة أكبر قبل قيام الدولة بمفهومها القطري في العالم العربي.

ويمكن رصد تأثير تلك الحركة على النحو التالي:

أ) دور الحركة المجتمعية في تشكيل مواقف فكرية وسياسية واضحة من الثقافة الغربية عند بداية الاحتكاك بالغرب، تمثلت في تبلور التيارات الفكرية السابقة الذكر.

ب) كان لتلك الحركة المجتمعية دورها الواضح في النضال ضد الاستعمار وإحراز التحرر الوطني.

ج) تمكن تلك التيارات الفكرية من إحداث تحولات سياسية - وإن كانت محدودة - وفق نموذجها الفكري. كما هو الحال بالنسبة للاتجاه القومي والاتجاه البعثي والاتجاه الإسلامي...

د) دور الحركة المجتمعية الواضح في الإسراع بعملية

التنمية على مستوى الأقطار العربية خاصة في السنوات الأولى بعد حصولها على الاستقلال.

هـ) دورها الواضح في إقامة وبلورة بعض التجارب الديمقراطية الرائدة في عالمنا العربي.

و) وكان لها الفضل في إحداث الكثير من التغييرات الإيجابية، سواء على مستوى نشر التعليم والقضاء على الأمية وتحسين مستوى المعيشة والرعاية الصحية والاجتماعية، وتحسين وضع المرأة العربية.

غير أنه من الملاحظ أن هذه الحركة المجتمعية كانت أكثر فاعلية وقوة قبل قيام مؤسسة الدولة الحديثة، أي قبل أن تؤطر وتوضع لوائحها من قبل الدولة التي تمتلك حق إنشائها أو تعطيلها أو حلها. وإن بقيت هذه الحركة تحت مظلة مؤسسات النفع العام أو مؤسسات المجتمع المدني، فإنها في الغالب حركة مؤطرة وموجهة من قبل الدولة نتيجة تبعيتها المادية والقانونية والإدارية لها، وهي من جانب آخر مخترقة من قبل الغرب، فبعض الفئات الفاعلة على مستوى مؤسسات المجتمع المدني موجهة من الخارج - أو متأثرة به - لخدمة قضايا معينة قد لا تكون وثيقة الصلة بقضايا المجتمع العربي الأكثر إلحاحاً.

وعليه فإن المشهد السياسي سواء على المستوى الرسمي (أي على مستوى النظم السياسية العربية) أو على المستوى

المجتمعي (أي على مستوى القوى المجتمعية الفاعلة) لا يوفر مناخاً عربياً مؤاتياً لحياة ديمقراطية حقيقية أو مناخاً دافعاً لإحداث تغيير حقيقي بهذا الاتجاه[17].

رابعاً: التحول الديمقراطي في الوطن العربي السيناريوهات المحتملة

استناداً إلى ما تقدم - أي معرفتنا بدلالة مفهوم المشاركة والحرية والتعددية السياسية في التراث العربي الإسلامي من جهة، وتأثر تلك المفاهيم بالثقافة الغربية مع بداية الاحتكاك بالغرب من جهة أخرى، وتداعي ذلك كله على الفكر والممارسة السياسية العربية - يمكننا البحث في مسألة التحول الديمقراطي في الوطن العربي والسيناريوهات المحتملة:

السيناريو الأول: الانتصار الديمقراطي

يرى بعضهم بأن التحول الديمقراطي في الوطن العربي هو السيناريو الأكثر احتمالاً، استناداً إلى مجموعة من الحجج، التي يمكن إيجازها بما يلي:

---

(17) غسان سلامة، حالة التعددية السياسية في المشرق العربي، التعددية السياسية والديمقراطية في الوطن العربي، منتدى الفكر العربي، 26-28/ 3/ 1989، من ص 141 - 151.

أ) تراجع بعض التيارات، كالتيار القومي العربي منذ بداية الثمانينيات، وكذلك تراجع التيار الماركسي منذ التدخل السوفييتي في أفغانستان ثم انحساره بعد انهيار الاتحاد السوفييتي (سابقاً) وانفراد المعسكر الرأسمالي بزعامة العالم، الأمر الذي يقدم البديل الديمقراطي على غيره من البدائل.

ب) بروز الولايات المتحدة بعد حرب الخليج الثانية كقوة محررة للشعوب ومعلنة عن نظام دولي جديد يعلي قيمة الحرية والديمقراطية والشرعية، خاصة بعد تدخلها لإنهاء غزو العراق للكويت، وبروزها كقوة راعية للأمن والسلام والاستقرار في المنطقة.

ج) توظيف الولايات المتحدة لأحداث الحادي عشر من سبتمبر لتأكيد توجهها الديمقراطي وسعيها لمحاربة الإرهاب - وفق مفهومها الخاص - باعتبارها نتاجاً لوجود مناخ تسلطي، ومن ثم تدخلها في شؤون الدول الأخرى، بحجة القضاء على الإرهاب وإقامة الديمقراطية، كما حدث في أفغانستان والعراق.

د) إن عولمة الاقتصاد والسياسة والثقافة تجعل من التحول الديمقراطي وفق النموذج الغربي، أمراً لا مناص منه، إذ يعد مثل ذلك التحول شرطاً أساسياً لاقتصاديات السوق، وتحرير التجارة الدولية.

هـ) حدوث العديد من التحولات الديمقراطية بالفعل سواء

على المستوى الدولي، أو المستوى العربي منذ منتصف الثمانينيات، الأمر الذي يعني أن حدوث تحولات مشابهة في العالم العربي ما هي إلا مسألة وقت.

غير أن تطورات الوضع الدولي والوضع في الولايات المتحدة والدول الأوروبية الغربية - سواءً على الصعيد الاقتصادي في ظل الأزمة المالية الراهنة، أو على الصعيد السياسي نتيجة فشل السياسات الأمريكية في أفغانستان والعراق، وتخليها عن بعض القيم والمبادئ الديمقراطية لاعتبارات أمنية منذ أحداث الحادي عشر من سبتمبر - قد يكون له تداعياته الواضحة في التشكيك بأفضلية النموذج الرأسمالي والقيم الليبرالية ببعديها السياسي والاقتصادي.

السيناريو الثاني: العودة إلى التراث

وعلى الرغم من قوة حجج السيناريو الأول إلا أن هناك عدداً من الاعتبارات التي تفيد إمكانية حدوث ردة فعل معاكسة للضغوط الدولية - والأمريكية تحديداً - باتجاه التحول الديمقراطي في العالم العربي، ويستند أصحاب هذا السيناريو إلى جملة من الاعتبارات لعل من أهمها ما يلي:

أ) قناعاتهم بزيف النموذج الغربي والقيم التي يعليها، سواء ما تعلق منها بقيم الحرية والتعددية والديمقراطية، أو ما تعلق منها بقيم الشرعية الدولية واحترام حقوق الإنسان؛

فخبرته مع الغرب سواء في التجربة الاستعمارية، أو في زمن الهيمنة غير المباشرة على العالم العربي، أو في ممارسات الغرب اليوم ضد العالم العربي وتحيزه الواضح للعدو الإسرائيلي ولانتهاكه لحقوق الإنسان العربي بصفة عامة تقودهم للقناعة بزيف النموذج الغربي.

ب) إن عولمة الاقتصاد والسياسة والثقافة، وإن كانت ستقود إلى ثقافة كونية مشتركة تعلي قيم الطرف الأقوى ونموذجه الرأسمالي، سواء على صعيد الاقتصاد أو السياسة، إلا أن ضغوط العولمة قد تولد في الوقت ذاته ردة فعل معاكسة، متمثلة في تشبث المجتمعات بخصوصياتها الثقافية وميلها إلى العودة إلى التراث كوسيلة للحفاظ على الذات، وحمايتها من الاختراق الثقافي، الأمر الذي يعني بحثاً في التراث عن صيغ للمشاركة السياسية مغايرة للنموذج الديمقراطي الغربي.

ج) أن أزمات العالم العربي، واستشراء بعض مظاهر العنف فيه، واتهامه بالإرهاب من قبل الغرب قد يجد تحليلاً آخر لدى أبناء المنطقة، فهم وإن اعترفوا بتأزمهم الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، وانتشار بعض السلوكيات العنيفة والمتطرفة، إلا أنهم يرون أن مرد كل ذلك يرجع بالدرجة الأولى إلى الهيمنة الغربية على المنطقة، وتعطيلها لكل صيغ المشاركة السياسية التقليدية، وإخضاع العالم العربي لأشكال

من التبعية للغرب ولنظم سياسية تسلطية متواطئة معه. ولذا فإن الحل من وجهة نظر هذه الفئات يتمثل في كسر حلقات التبعية والبحث عن بديل للتغيير مستقلٍ عن التبعية للغرب المستعمر والمهيمن على المنطقة.

د) إن القول بأن حدوث تحول ديمقراطي في المنطقة ما هو إلا مسألة وقت، استناداً إلى التحولات الديمقراطية السابقة، لا يمثل سنداً قوياً لدى المؤمنين بهذا السيناريو، إذ هم يرون بأن التحولات الديمقراطية السابقة في معظمها تحولات شكلية، لم تستطع أن تعالج إشكاليات الواقع العربي، بل أكسبت النظم التسلطية في العالم العربي شرعية مضافة باعتبارها نظماً ديمقراطية.

هـ) إيمان أصحاب هذا التيار بأن لكل مجتمع ظروفه الخاصة الكفيلة بتوليد الأطر الأكثر ملائمة لإدارة شؤونه، ولذلك فهم يرون في استيراد النموذج الديمقراطي الغربي إضافة المزيد لإشكاليات الوطن العربي لعدم توافق هذا النموذج مع الخصوصية الثقافية العربية، وقناعاتهم بأصالة النموذج العربي الإسلامي وأفضليته فيما يتعلق بالمشاركة السياسية.

السيناريو الثالث: ديمقراطية المجتمع المدني

يتفق أصحاب هذا التيار على ضرورة إحداث التغيير

باتجاه ممارسة ديمقراطية فاعلة، باعتبارها ضرورة يقتضيها الواقع العربي المتأزم من جهة، والضغوط الخارجية المفروضة على العالم العربي من جهة أخرى، ويتمثل هذا السيناريو في الاعتراف بدايةً بضرورة إعلاء قيم الحرية، والمشاركة السياسية وتداول السلطة، باعتبار أن غيابها قد مثل العامل الأساسي في تأزم الواقع العربي.

وسواء كان غياب المشاركة السياسية راجعاً إلى التدخل الغربي في المنطقة، وتعطيله لصيغ المشاركة التقليدية، أو لسيادة توظيف خاطئ للنص الديني، ولآراء اجتهادية مبنية عليه، أطلقت يد السلطة وقيدت حق الشعوب في اختيارها ومراقبتها، فإن النتيجة واحدة متمثلة في أوضاع عربية متأزمة سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وثقافياً، لم يعد بالإمكان احتمالها.

ولذا، فإن المطالبة بالتغيير والإصلاح ضرورة ينبغي أن تتفق عليها كل القوى الوطنية، وإن اختلفت منطلقاتها الفكرية والسياسية.

هذا الاتفاق على ضرورة التغيير، وعلى أن يكون تغييراً حراً ومستقلاً عن الضغوط الخارجية كفيل بأن يقرب بين وجهات نظر هذه القوى ويحملها على تجاوز خلافاتها، ويجعل من ذلك منطلقاً للوصول إلى صيغة للمشاركة

السياسية، تؤمن بالتعدد، وتقبل بالاختلاف، وتستطيع إداراته بالطريقة التي لا تهدد استقرار المجتمع.

ويستند هذا السيناريو إلى عددٍ من الحجج من أهمها ما يلي:

أ) إن الممارسة الديمقراطية تعد ضرورة لا تحتمل التأجيل.

ب) إن هناك ضغوطاً خارجية بهذا الاتجاه، متمثلة في مطالبة النظم السياسية العربية بإحداث تحولات في منظومتها الفكرية، يأتي في مقدمتها تبني قيم المشاركة السياسية وتوسيع دائرة صناعة القرار، وتغييرات هيكلية، وتغيرات وظيفية، وضغوط داخلية أيضاً تدفع باتجاه توسيع قاعدة المشاركة السياسية.

ج) إن هناك قوى مجتمعية وظروفاً داخلية وخارجية استطاعت أن تؤسس لمجتمع مدني عربي، أخذ في التبلور، وبالإمكان تنشيط هذا المجتمع وجعله أساساً لإحداث حياة ديمقراطية حقيقية وفاعلة.

د) إن حياة ديمقراطية منطلقة من قوى المجتمع المدني كفيلة بأن ترشد عملية انتقال السلطة، والرقابة عليها وتحقيق المصالح المجتمعية.

هـ) إن بإمكان قوى المجتمع المدني العربي أن تستثمر الظروف الدولية الراهنة المتمثلة في إشاعة قيم الديمقراطية،

والانفتاح على المجتمعات الأخرى، والتواصل الثقافي عبر تقنيات الاتصال مع مثيلاتها من مؤسسات المجتمع المدني على امتداد العالم من أجل تدعيم دورها المجتمعي وتحقيق المزيد من المكاسب.

السيناريو الرابع: استمرارية الوضع الراهن

يرى بعضهم أنه على الرغم من كل الضغوط الدولية والضغوط الداخلية الداعية إلى إحداث التحول الديمقراطي، وتأزم الوضع الداخلي الذي يقود بهذا الاتجاه، إلا أن ذلك لن يؤدي إلى تغيير حقيقي باتجاه حياة ديمقراطية فاعلة، وأن أفضل ما سيقود إليه هو إقامة مؤسسات ديمقراطية شكلية على غرار ما هو موجود في العديد من البلدان العربية.

ويستند أصحاب هذا التصور على مجموعة من الحجج من أهمها ما يلي:

أ) إن حالة التأزم العربي حالة مستمرة منذ ما يزيد على قرن ونصف، فما الذي يدفعها هذه المرة إلى النضج والتمخط عن تغيير ديمقراطي حقيقي.

ب) إن القوى الغربية الضاغطة باتجاه إحداث الديمقراطية هي المسؤولة عن إيجاد النظم التسلطية في المنطقة، والراعية لها، بل هي التي أخلّت بالعلاقة بين الحاكم والمحكوم وخلقت القطيعة بينهما، من أجل تحقيق مصالحها. فهل ينتظر

من القوى الخارجية أن تحدث تغييراً حقيقياً باتجاه الديمقراطية، خاصة وأن مثل ذلك التغيير قد يأتي بفئات مناوئة للغرب وللمصالح الغربية إلى سدة الحكم، والنموذج الجزائري في بداية التسعينيات، والنموذج الفلسطيني بفوز حماس خير دليل على زيف الدعاوى الديمقراطية الغربية!

ج) إن قوى المجتمع الفاعلة وإن أرادت إحداث تغيير حقيقي على مستوى المشاركة السياسية وتوسيع دائرة صنع القرار، فإنها من جهة قوى غير متجانسة بدرجة كافية حتى تحدث مثل ذلك التغيير، وهي من جهة أخرى ليست بتلك الدرجة من النضج والقوة حتى تقف في وجه القوى المناوئة له.

د) إن مؤسسة الدولة في عالمنا العربي لا تزال تحتكر أدوات التوجيه الأيديولوجي والإرغام في آن واحد، وهي بذلك قادرة على توجيه الرأي العام باتجاه تكريس قيم الاستمرارية والحفاظ على الوضع القائم باعتباره وضعاً مثالياً أو هو أقل خطورة مما قد يقود إليه التغيير؛ فالمواطن بحكم هذا التوجيه خاضع طائع، ومن لم تستطع أدوات التنشئة الاجتماعية والسياسية تطويعه فإن مؤسسات العقاب والإرغام كفيلة بذلك. ويراهن بعضهم أن الاتجاه نحو الخصخصة وتحرر أجهزة التنشئة الاجتماعية والسياسية كالتعليم والإعلام من سطوة الحكومة في عالمنا العربي سوف يقود إلى إحداث

تغيير في وعي الجماهير العربية بقضاياها، لكن ذلك الرأي لا يمكن الاعتماد عليه باعتباره سوف يدفع بالجماهير العربية إلى تغيير واقعها بالاتجاه الصحيح، ويبدو أن الإنسان العربي قد كتب عليه أن يتحرر من سطوة مؤسسات الدولة الرسمية ليقع تحت سطوة القطاع الخاص الأكثر شراسة، والأقل اكتراثاً للاعتبارات المجتمعية والقيمية.

الخاتمة

تخلص هذه الدراسة إلى أن المشهد السياسي العربي اليوم على الصعيد الرسمي والمجتمعي يواجه ضغوطاً خارجية وداخلية باتجاه التحول الديمقراطي، وإن كانت هذه الضغوط لم تقد حتى الآن لإحداث تحولات حقيقية بهذا الاتجاه.

وقد أوضحت الدراسة من خلال محاورها السابقة وكذلك من خلال عرضها للسيناريوهات المستقبلية المحتملة بخصوص التحول الديمقراطي، أنه على الرغم من أصالة فكرة الحرية والمشاركة السياسية في التراث العربي الإسلامي، إلا أن الواقع السياسي العربي قد كرس خبرة مغايرة لذلك. ويرى بعضهم أن استمرارية الوضع القائم (استمرارية النظم التسلطية وغياب الحريات)، يمثل السيناريو الأكثر احتمالاً خاصة وأن الضغوط الدولية لا تمثل ضماناً حقيقياً للتحرك باتجاه تحول ديمقراطي حقيقي، كما أن النظام الدولي في ظل الآحادية

القطبية وتبعية المنظمات الدولية والقانون الدولي لإرادة القطب الأقوى لا تقدم مرجعية دولية يمكن أن تستند إليها الشعوب في نضالها ضد الاستبداد، الأمر الذي يعني أن المجتمع المدني العربي لن يجد في المناخ الدولي سنداً حقيقياً يمكنه من إحداث التغيير المطلوب والتحرك باتجاه توسيع قاعدة المشاركة، والتعددية السياسية، وتداول السلطة سلمياً.

الثقافة العربية والتغيير

بحث في ثقافة التغيير وإرساء لشروطها المجتمعية

إن الحديث عن الثقافة وما تتعرض له من تحديات، حديث قديم جديد؛ فلكل مرحلة معطياتها وقيمها وشروطها ومتطلباتها، التي لابد وأن تفرض ذاتها على كل جوانب الحياة، كما تملي أشكال الاستجابة وسبل التعاطي معها. وضمن السياق نفسه يمكن فهم حال الثقافة العربية وما تشهده من تحديات في ظل المرحلة الراهنة.

إذ يبدو أن لمعطيات المرحلة الراهنة اليوم، وتطور تقنيات الاتصال تداعياتها الواضحة على الثقافة بوصفها نتاجاً مجتمعياً خاصاً، الأمر الذي يفرض تحدياً بالنسبة للخصوصيات الثقافية لكل المجتمعات ذات الثقافات الأصيلة والمختلفة إلى حد كبير مع ثقافة العولمة، وما تفرضه من قيم وأنماط وأطر للتفكير والسلوك.

وفي ظل الاعتراف بالإيقاع السريع للزمن من جهة،

وتهاوي الحواجز الجغرافية بين المجتمعات، يبدو من الصعب الحفاظ على الخصوصيات الثقافية لأي مجتمع.

وفي ضوء ما تقدم سنحاول البحث في الثقافة العربية، بوصفها إحدى آليات التغيير، وعلاج التأزم في الواقع العربي بما تملكه من ثراء وقيم تغييرية.

لذلك فإنَّ معالجة الموضوع سوف تتمّ من خلال المحاور التالية:

المحور الأول: حول مفهوم الثقافة وطبيعتها الجامعة بين الرسوخ والتحول.

المحور الثاني: الثقافة العربية وقيم التغيير.

المحور الثالث: الثقافة العربية بين الانطلاق من التفكير العلمي ومجافاته.

المحور الرابع: ثقافة التغيير تأصيل لقيم المشاركة والحوار.

المحور الأول: حول مفهوم الثقافة وطبيعتها الجامعة بين الرسوخ والتحول

للثقافة معان متعددة، وهي في أبسط تعريف لها تعني النتاج العام لأي مجتمع بما في ذلك من نتاج مادي ومعنوي تتناقله الأجيال عبر عملية التنشئة، ويثرى عبر الزمن، ومن ذلك التعريف يتضح أن التغيير سمة ملازمة للثقافة، وهي لذلك تشهد عملية تحول وتفاعل وبناء مستمر.

إن القول بالطبيعة المتغيرة للثقافة لا ينفي سمة الرسوخ عنها، ولا يعني بأنها تشهد حالة تغيير كلي إلا في ظروف استثنائية كالثورات والانقلابات، التي تحدث تغيراً جذرياً في بنى المجتمع المختلفة بما فيها البناء الثقافي.

ولذلك تبقى الثوابت الأصيلة لأي ثقافة راسخة وهو ما يضمن لها الاستمرارية ويميزها ويكسبها خصوصيتها وتفرّدها عن غيرها من ثقافات.

إن القول برسوخ الثوابت الأصيلة لأي ثقافة على الرغم ممّا تشهده من عملية تغيير وبناء يجعل القلق على الثقافة العربية وما تتعرض له من محاولات اختراقاً ثقافياً لا معنى له. غير أن معرفتنا بمعطيات المرحلة الراهنة، وقوة ونفاذ آليات الاختراق من جهة وهشاشة الوضع السياسي والاقتصادي والثقافي العربي من جهة أخرى، هو ما يبرر قلق المثقف العربي إزاء الثقافة العربية وما تشهده من تحديات.

ولعل أهم أشكال التحديات التي تتعرض لها الثقافة العربية اليوم تتمثل في اتهامها بالجمود والانغلاق، وعدم القدرة على التجديد، وبكون حالة الجمود هذه تمثل أهم أسباب التأزم العربي سياسياً واقتصادياً وفكرياً.

المحور الثاني: الثقافة العربية وقيم التغيير

إن البحث في الثقافة العربية وقيم التغيير لا يعني إغفالنا

لما تتسم به العقلية العربية من مخاوف وهواجس بشأن التغيير الثقافي، وربما التغيير بشكل عام، فهذه الهواجس تشغل المفكرين والسياسيين، كما تشغل شريحة واسعة من أبناء المجتمع العربي. ويمكن فهم جانب من هذه الهواجس في إطار عدم قدرة الوعي العربي على الخروج من ردة الفعل غير السوية - في الغالب - عند احتكاكه بالغرب في بدايات عصر النهضة. لكن نظراً لاستمرار حالة الضعف العربي في مقابل حالة التطور الغربي يبدو أن العجز قد أصبح حالة مزمنة. كذلك فإنَّ المرحلة الدولية الراهنة قد ألقت بثقلها على الوضع العربي برمته، والوضع الثقافي كجزء منه، فعمقت حالة الضعف وعززت هواجس الخوف من التغيير لدى الإنسان العربي على الرغم من حاجته له.

وإذا كان ذلك هو حال المجتمع العربي وموقفه من التغيير، فماذا عن الثقافة العربية ذاتها، وأين هي قيم التغيير منها.

إنني لست هنا بصدد الدفاع عن الثقافة العربية، بقدر ما هي محاولة للبحث عن قيم التغيير في ركيزتي الثقافة العربية (العروبة والإسلام).

فإذا كانت الثقافة وليدة البيئة بكل معطياتها، فإن الثقافة العربية وليدة الصحراء والحياة القبلية تحتوي من قيم التغيير أكثر مما تحتويه من قيم المحافظة. فالصحراء طاردة والحياة

القبلية تعتمد التنقل والترحال، والقبلي غير مرتبط بالأرض كما هو الحال في المجتمعات الزراعية النهرية، حيث الاستقرار وبروز الحاجة للسلطة المركزية المنظمة للعلاقات المجتمعية، والجانحة للتسلط في الوقت الذي تجنح فيه الرعية للخضوع لارتباطها المعيشي بالمكان، واضطرارها للخضوع للسلطة القائمة عليه.

وعلى العكس من ذلك كان فعل الصحراء في المجتمعات القبلية؛ فالخضوع للسلطة طوعي، والتمرد والأنفة والكبرياء والرفض والتغيير سمة ملازمة للعقلية القبلية المستعصية على التطويع - في الغالب -، وربما يكون ذلك الوضع هو المسؤول عن حالة التفكك السياسي العربي قبل مجيء الإسلام، وبقاء التنظيمات السياسية في إطار التنظيمات القبلية، وحفاظها على استقلالها كتنظيمات قبلية أو كإمارات (إمارة الغساسنة والمناذرة) إلى جوار قوتين عظميين في ذلك الزمن (الإمبراطوريتان الفارسية والبيزنطية).

ويمكن تحديد بعض ملامح التغيير المتأصلة في المجتمع العربي القبلي قبل مجيء الإسلام بما يلي:

أولاً: مرونة التنظيم القبلي وقابليته للتنقل وللتغيير على مستويات عدة:

أ) على مستوى القمة (أي رأس الهرم القبلي) وفق المعايير القبلية التي تضمن وصول من ترتضيه القبيلة. وإن

حدث ما هو معاكس لذلك فالأعراف والممارسات القبلية، غالباً ما تعمل على تصحيح ذلك الوضع سواء بالرضا أو بالضغط على شيخ القبيلة للتنحي عن السلطة، أو باللجوء للعنف وفق ما يعرف بالدورة الطبيعية للنخب.

ب) على مستوى توزيع السلطة في المجتمع القبلي، إذ كثيراً ما قاد التغيير في موازين القوى القبلية إلى تجديد في الأسر والسلالات الحاكمة، وفق مفهوم السيادة والغلبة.

ج) على مستوى علاقة أبناء القبيلة بشيخها، إذ كان لمفهوم الولاء القبلي دوره الواضح في توجيه هذه العلاقة لصالح أبناء القبيلة، نظراً لقدرتهم على الانسحاب منها، والانضمام لقبيلة أخرى كشكل من أشكال ممارسة المعارضة السياسية القبلية.

إن القول بوجود هذه الجوانب التغييرية لا يعني القول بأفضلية الثقافة العربية ومثالية الوضع السياسي القبلي، لكن المقصود هنا التأكيد على أن الحياة السياسية القبلية النزاعة إلى التنقل والترحال، جعلت من التغيير حالة متأصلة في التنظيم القبلي على المستوى السياسي والاجتماعي، بل وعلى مستوى العقلية القبلية. وقد كان لهذه الحياة تأثيراتها السلبية على الواقع القبلي بطبيعة الحال، إذ حرمته من الاستقرار الذي يعد شرطاً للبناء والحضارة. وكثيراً ما تجاوز الصراع

القبلي حدوده الإيجابية المتمثلة في كونه أحد عوامل تفعيل الدورة الطبيعية للنخب، ليغدو حالة عامة أفقدت المجتمع القبلي الأمن والاستقرار لسنين طويلة.

وقد حاول المجتمع القبلي على الرغم من بساطته، أن يضع ضوابط للحد من الصراع وإدارته بواسطة الأعراف والأحلاف والوساطة القبلية.

والتراث العربي حافل بكثير من الأبيات الشعرية الدالة على سأم الإنسان العربي من الحرب وحالة الصراع الممتدة عبر التاريخ السياسي العربي القبلي. ويمكن بهذا الصدد الرجوع لقصيدة زهير بن أبي سلمى في نبذ الحرب، وكذلك قصيدة للإمام الشافعي حيث يتضمن كل بيت منها حكمة وموعظة مؤكدة على قيم السماحة، وكونها من مكارم الأخلاق، وقد سبق ذكر هذه الأبيات في الجزء الأول من هذا الكتاب.

ومن المفيد الإشارة إلى أن ذلك الوضع القبلي وإن كانت له قوانينه وأعرافه المنظمة والموجهة للحياة السياسية والاجتماعية القبلية، إلا أن تلك الأعراف كانت تتجاوز في بعض الأحيان حدود التنظيم والضبط الاجتماعي الإيجابي، إلى التسلط والقهر خاصة بالنسبة للفئات المستضعفة في المجتمع القبلي.

الإسلام وقيم التغيير

يقول أراغون: "الإسلام لحظة انبثاقه يعد شكلاً من أشكال الحداثة، كونها التحول والتغيير الواعي والهادف"، ويواصل قوله: "بأن الخطاب القرآني في عصره كان حدثاً تاريخياً مهماً، من حيث أنه كان تغييراً جذرياً لبنية ثقافية واجتماعية، غير أن هذا التغيير سرعان ما تراجع وتحول إلى فكر ثابت، تدعمه ثقافة أرثوذكسية كرسها الفقهاء والعلماء، أو ما يدعوهم ماكس فيبر بالمسؤولين عن تسيير أمور المقدس"[1].

وأياً كان موقفنا من طرح أراغون حول الإسلام والحداثة، وكون الإسلام من وجهة نظره شكلاً من أشكال الحداثة، أو مقاربته بين الإسلام وكل الحركات التاريخية الكبرى، واعتبارها جميعاً تجسيداً لحداثة ما في عصرها، فنحن كمسلمين نؤمن بأن الإسلام لم يكن مجرد شكل من أشكال الحداثة في عصره، ولم يكن مجرد حركة تحول وتغيير واعٍ وهادف - وإن تضمن ذلك-، فهو قبل ذلك كله رسالة سماوية تعلو على كل الحركات التاريخية، وهو رسالة

---

(1) عبد الوهاب شعلان، خطاب الحداثة في الفكر العربي المعاصر، المستقبل العربي، العدد 300، 2/ 2004، ص 48-51.

للناس كافة، وأن فاعلية النص القرآني لا تعرف حدوداً مكانية أو زمانية، خاصة وأن تلك النصوص تمثل مبادئ عامة ولا تقف عند أشكال وأطر بعينها، وهي لذلك قابلة لمواكبة التطور ومقتضيات المكان والزمان، لكننا نتفق مع أراغون وغيره من المفكرين الذين رأوا أن الدين الإسلامي قد تضمن من قيم التغيير والإصلاح والبناء ما لم تتضمنه شريعة أخرى. فالله سبحانه وتعالى قد حسم هذه المسألة عند لحظة خلق الإنسان، وتكريمه على سائر المخلوقات بالعقل والعلم وتكليفه بالأمانة، التي تعني إلى جانب العبادة إعمار الكون بما فيه صالح الإنسان في دنياه وعاقبة أمره: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓاْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾﴾[2].

فمشيئة الله اقتضت أن يميز الإنسان بالعقل والإرادة لأنهما أساساً للتكليف والمساءلة، سواء فيما يتعلق بالشأن الديني من عقيدة وعبادة، أو بالشأن الدنيوي من بناء وإعمار للأرض.

والبحث في الإسلام وما يتضمنه من قيم تغييرية طويل،

---

(2) سورة البقرة، الآية 30.

ولا يتسع له المجال هنا، ولكن قد يكون من المفيد الإشارة بإيجاز إلى بعض الجوانب، منها:

أ) التغيير على مستوى المعتقد والعبادة، فحين أقر الإسلام الوحدانية لله، وأمر بالعبودية له، المبنية على التفكير والتأمل والقناعة بوحدانيته، فإنه قد فعل فعله التغييري الحاسم الذي مكن الإنسان من امتلاك إرادته، ومن الانعتاق من كل أشكال العبودية لغير الله وحمله في الوقت ذاته المسؤولية بوصفه إنساناً عاقلاً ومسؤولاً.

ولعل المتأمل للقصص القرآني يستطيع أن يدرك قيم التغيير التي أصلها الإسلام خاصة فيما يتعلق بسير الأنبياء؛ فقصة سيدنا إبراهيم وكيف اهتدى بعقله إلى الخالق، وأخلص العبودية له خارجاً بذلك عن عبادة أجداده متحملاً في سبيل ذلك كل ما لقيه من تعذيب، وكذلك في قصة سيدنا موسى عليه السلام إذ خرج عن سلطة فرعون وعبادته، وفي قصة سيدنا محمد وكيف اعتزل أهله وذويه في غار حراء متأملاً وباحثاً عن الحقيقة إلى أن هداه الله لعبادته، وأنزل عليه الوحي وأمره بنشر الرسالة، ومحاربة عبادة الأوثان، ومقوضاً لكل التنظيمات السياسية والاقتصادية والاجتماعية المبنية عليها، ومعيداً لبناء المجتمع العربي وفق تعاليم الإسلام وهديه.

ب) التغيير على مستوى العلاقة بالنفس (الأنا والآخر) إذ

كرّم الله النفس البشرية، وأمر المسلم بتكريمها واحترامها وصيانة حقوقها، وتحريم الاعتداء عليها كما جاء في الآية الكريمة: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا ۚ وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم بَعْدَ ذَٰلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ ﴿٣٢﴾﴾[3]، وكذلك الآية الكريمة: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿١٥١﴾﴾[4].

ج) التغيير على مستوى العلاقات الإنسانية، حيث أقر الله سبحانه وتعالى المساواة، ونهى عن التعصب للون أو الجنس أو العرق، إذ يقول في الآية الكريمة: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣﴾﴾[5].

د) التغيير على مستوى إعادة تنظيم السلطة وتوزيع القوى على مستوى المجتمع المسلم بما في ذلك القوى السياسية والاقتصادية، إذ جعل الله سبحانه وتعالى العلاقة بين الحاكم والرعية قائمة على الرضى والبيعة والشورى، إذ يقول في

---

(3) سورة المائدة، الآية 32.

(4) سورة الإنعام، الآية 151.

(5) سورة الحجرات، الآية 13.

كتابه الحكيم. ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ ﴿٣٨﴾﴾[6]، وكذلك الآية الكريمة ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنتَ لَهُمْ ۖ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ ۖ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ۖ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ ﴿١٥٩﴾﴾[7]. لقد أمر الله نبيه المرسل والموحى إليه بالالتزام بالشورى، ليقرها مبدأ تلتزم به أمة الإسلام من بعده.

وقد عمل الرسول الكريم بها في بيعة العقبة الأولى والثانية، وفي كل شؤون المجتمع المسلم فيما لم يرد فيه نص ملزم. كما أن سيرة النبي الكريم منذ وصوله إلى مجتمع المدينة تؤكد على إعادة بناء المجتمع وتغييره على مستوى العلاقات الاجتماعية والسياسية، إذ آخى بين الأوس والخزرج، ووضع من القوانين ما يؤلف بين فئات المجتمع بغض النظر عن أصلها ودينها، حفاظاً على وحدة المجتمع واستقراره وأمنه.

وكذلك الحال بالنسبة لإعادة توزيع القوى الاقتصادية من خلال الصداقات والزكاة وإقرار حق الفقير في مال الغني،

---

(6) سورة الشورى، الآية 38.

(7) سورة آل عمران، الآية 159.

كما تذكر الآية الكريمة ﴿وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ ﴿٢٤﴾ لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ ﴿٢٥﴾﴾ [المعارج: 24-25][8]، وكذلك الآية: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ ﴿٤٣﴾﴾[9]، والآية الكريمة: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ۚ وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنفُسِكُم مِّنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِندَ اللَّهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿١١٠﴾﴾[10]، بالإضافة إلى ما أحدثه الإسلام من تحول في موازين القوى الاجتماعية، إذ ألغى كل أشكال التفاضل بين الناس، وأبقى على التقوى كمعيار وحيد له، ونهى عن الاستعباد، وجعل في العتق طاعة لله وتكفيراً للذنوب، كما نهى عن الربا وغيره من أشكال الاستغلال.

هـ) التغيير على مستوى التفكير، والتعامل مع العرف والتقاليد: فقد أقر الإسلام بعض الأعراف والقيم والعادات القبلية، وهذب بعضها، وحارب بعضها الآخر ونهى عنه، وحرمها تحريماً قاطعاً. فقد حرم شرب الخمر ولعب الميسر والزنا ووأد البنات، ونهى عن العصبية القبلية وهذبها، وأكد مكانة المرأة، وأمر باحترامها وصيانة حقوقها.

كما أمر الله سبحانه وتعالى بالتغيير الداخلي، وهو أول

---

(8) سورة المعراج، الآية 24-25.

(9) سورة البقرة، الآية 43.

(10) سورة البقرة، الآية 110.

وأهم أشكال التغيير أي التغيير على مستوى النفس وتهذيبها، إذ قال سبحانه وتعالى ﴿لَهُۥ مُعَقِّبَٰتٌ مِّنۢ بَيۡنِ يَدَيۡهِ وَمِنۡ خَلۡفِهِۦ يَحۡفَظُونَهُۥ مِنۡ أَمۡرِ ٱللَّهِۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوۡمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمۡۗ وَإِذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِقَوۡمٖ سُوٓءٗا فَلَا مَرَدَّ لَهُۥۚ وَمَا لَهُم مِّن دُونِهِۦ مِن وَالٍ ۝١١﴾[11].

و) **التغيير كواجب ديني ومسؤولية اجتماعية:** إذ قال عليه الصلاة والسلام: [من رأى منكم منكراً فليغيره بيده أو بلسانه أو بقلبه وذلك أضعف الإيمان]، وهذا الحديث يؤصل مسؤولية المسلم تجاه مجتمعه، ويحثه على التغيير والإصلاح وتقويم ما لا يستحسنه وفق تعاليم الإسلام، فإن عجز عن ذلك فعليه أن يرفضه بوجدانه. وهي مسألة في غاية الأهمية وإن حدث ما هو مناقض لها اليوم، أي الدعوة للقبول بالأمور، وإسباغ الشرعية عليها، لا لشيء سوى كونها تمثل واقعاً قائماً فرض بالقوة لا بالحق.

وقد عمل الصحابة في عهد الخلافة الراشدة على الامتثال لتعاليم الإسلام فيما يتعلق بإرساء قيم التغيير، والإصلاح، حفاظاً على مصلحة المجتمع المسلم. فقد أعاد أبو بكر الصديق الأمر لأمة الإسلام حين بويع بالخلافة من قبل عمر

---

(11) سورة الرعد، الآية 11 .

بن الخطاب، وعدد من الصحابة، إذ قال في خطبته الأولى: [إني وليت عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني، وإن أخطأت فقوموني...]

المحور الثالث: الثقافة العربية بين الانطلاق من التفكير العلمي ومجافاته

إن المتأمل للتطور التاريخي الأوروبي والغربي بصفة عامة بما في ذلك من تطور علمي ومجتمعي يمكنه ملاحظة أن بدايات ذلك التطور ترجع إلى لحظة القطيعة بين الدين والحياة العامة، ومن ثم بين الدين والتفكير في كل جوانب المعرفة الإنسانية. تلك القطيعة التي تعد ردة فعل طبيعية لما مارسته الكنيسة ورجال الدين من قهر فكري في المجتمعات الأوروبية، وأبقتها في حالة من الجهل والتخلف والتسلط الديني والسياسي لقرون عديدة، في الوقت الذي كان فيه الدين محركاً للمجتمع العربي الإسلامي، وباعثاً للحضارة العربية من قلب الجزيرة إلى جميع أرجاء المعمورة.

وبناء على تلك القطيعة بين الدين والحياة العامة، انطلق العقل الأوروبي ليفكر ويبدع في كل جوانب المعرفة الإنسانية، فتطورت العلوم وانطلقت حركة الاكتشافات الجغرافية، وما تبعها من توسع ونفوذ أوروبي، وثورة صناعية وتقنية أخذت في التتابع حتى يومنا هذا.

ومن ثم فلا غرابة في الفصل بين التفكير العلمي والتفكير الديني في الفكر الغربي، ولا غرابة أيضاً في النزعة المادية للمعرفة الغربية، ومجافاتها للقيم والأخلاق أحياناً.

ولكن هل يمكن أن يكون ما حققه المجتمع الغربي منذ لحظة القطيعة بين الدين والتفكير العلمي من إنجازات علمية ومعرفية وسياسية واقتصادية، كافياً للقول بضرورة الفصل بينهما كشرط للتفكير العقلاني، واتباع المنهج العلمي في البحث عن الحقيقة؟ وبأن التفكير الغيبي والروحاني متعارض مع التفكير العلمي الواقعي، المعتمد على التجربة ومعطيات الواقع المدركة بالحواس، والقابلة للقياس والتحقق من صحتها؟ وهل يمكن أن تقود المقارنة بين التخلف العربي والتقدم الغربي في مجالات عدة اليوم ومنذ ما يزيد على ثلاثة قرون إلى تأكيد تلك المقولة، وإرجاع حالة التخلف العربي إلى مجافاة التفكير والثقافة العربية للأسس العقلانية والمنهجية العلمية؟

تساؤلات لا بد وأن تطرحها مثل تلك المقارنة، وقد لا يكون من السهل الوصول إلى إجابة شافية بخصوصها.

ودون الدخول في تفاصيل كثيرة أود التأكيد على عدة أمور لا بد من أخذها بعين الاعتبار عند عقد مثل تلك المقارنات، لعل من أهمها ما يلي:

أ) أهمية قراءة التجارب الإنسانية وفهمها في إطار البيئة

التي أفرزتها، ومحاولة الاستفادة منها مع ضرورة مراعاة الخصوصيات التاريخية والثقافية لتطور المجتمعات؛ فقهر الكنيسة ورجال الدين وتواطئهم مع رجال السياسة في المجتمع الأوروبي، ومصادرة المعرفة، والحق في التفكير خارج حدود ما يرتضيه التحالف (الكنسي - الملكي) لا بد وأن تقود إلى تلك القطيعة، لكن الوضع مختلف تماماً بالنسبة للدين الإسلامي والتجربة الإنسانية العربية الإسلامية في زمن ازدهار الحضارة العربية. فالتفكير العلمي والعقلاني من صميم الدين الإسلامي.

ب) إن حالة التطور الأوروبي لم تكن نتاجاً لإطلاق حركة العقل، وما ترتب عليها من إبداع معرفي فحسب، لكنها أيضاً نتاج لما قاد إليه ذلك العقل والمعرفة المجردة من الأخلاق من توسع وتسلط واستغلال لثروات المجتمعات الأخرى. وإن قراءة التقدم الغربي في ظل مقولات قدرة العقل الأوروبي على الإبداع والتفكير العلمي والإنجاز فحسب، إنما تعكس نظرة تعصبية للغرب ضد المجتمعات الأخرى، وتعفي الغرب من مسؤوليته التاريخية تجاه تخلف تلك المجتمعات.

ج) إن وضع التخلف المعرفي العربي إنما يرجع في أحد أسبابه إلى حالة الصدمة والإرباك التي مني بها الفكر العربي عند احتكاكه بالغرب، وقادته إلى ردود أفعال غير سوية في الغالب تمثلت بما يلي:

1) رغبة في المحاكاة وهجر العقل العربي لمناهجه في التفكير والتأمل والنظرة الشمولية للأمور وبناء المعرفة، وتبني مناهج الآخر، فكان لها مقلداً، وظل تابعاً لا يقوى على تحقيق تقدم يذكر، حيث يتعذر الإبداع في حالة التقليد والمحاكاة.

2) ميل لهجر الغرب والعزوف عن كل ما حققه وإنكاره، دون محاولة لفهمه أو الاستفادة من بعضه والبناء عليه، والانكفاء المرضي على الذات؛ انكفاء أفقدها القدرة على التفكير النقدي المعتمد على العقل والمنطق والحجة كما أمر به الإسلام وأصله في النفس المسلمة.

3) ميل إلى التوفيق بين أسس التفكير الغربي والإسلامي، دونما فهم كاف لكليهما، أوقع الفكر العربي والثقافة العربية في كثير من الإشكاليات والمغالطات المنهجية والمعرفية.

وإن القراءة المتأنية للفكر العربي الإسلامي تفيد بتبوء مسألة المعرفة مكاناً بارزاً في الفكر الإسلامي والفلسفة العربية الإسلامية، إذ نوقشت الموضوعات ذات الصلة بنظرية المعرفة مثل الحس والعقل والحدس والإلهام وإمكان وحدود المعرفة، وموضوعية المعرفة الحسية والعقلية، وقيمتها المعرفية.

ومن الواضح أن التفكير العقلي من صميم العقيدة الإسلامية، ذلك أن القرآن الكريم قد أشار له، بل وأمر

المسلم بالنظر والتأمل العقلي ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ وَأَنْ عَسَىٰ أَن يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ ﴿١٨٥﴾﴾[12]، وقوله تعالى ﴿وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ وَالْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَٰلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ ﴿٢٨﴾﴾[13]، وكذلك الآية الكريمة ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ﴿١٩١﴾﴾[14].

ليس هذا فحسب، بل نص القرآن الكريم على إبطال التقليد لما فيه من إسقاط لمنفعة العقل ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴿١٧٠﴾﴾[15].

ولم يلزم الفكر الإسلامي العقل الإنساني بنظريات دون غيرها، وقد أقر بذلك المنصفون من مفكري الغرب كالمستشرق الفرنسي (هنري كوربان) "فليس في الإسلام جمود عقائدي، ولا سلطة جبرية"[16].

---

(12) سورة الأعراف، الآية 185.

(13) سورة فاطر، الآية 28.

(14) سورة آل عمران، الآية 191.

(15) سورة البقرة، الآية 170.

(16) ناجي حسين جودة، المعرفة الصوفية: دراسة فلسفية في مشكلات المعرفة، بيروت، دار الجيل، 1992،ص 25.

ويمكن إرجاع هذه النزعة العقلية في التفكير الإسلامي إلى عدة عوامل من أهمها:

1) دعوة الكتاب العزيز إلى النظر العقلي.

2) سعي المسلمين إلى تبرير وجهات نظرهم المختلفة على أساس الفهم الخاص للنص الديني.

3) الدفاع عن الإسلام في وجه خصومه من أصحاب الديانات والعقائد الأخرى إبان الفتوحات الإسلامية، وما اقتضاه ذلك من إتباع أساليب وحجج التفكير العقلي الفلسفي.

4) الدور الفاعل للاجتهاد في تفسير النص في تدعيم النزعة العقلانية في التفكير الإسلامي.

5) وكذلك تأثير بروز الفرق والمذاهب واختلاف وجهات نظرها - واعتمادها مناهج البحث والحجة والمنطق في البحث عن الحقيقة لتدعيم موقفها ووجهة نظرها ونقد الآراء المضادة ودحضها - في تطوير التفكير العقلاني والمنهجية العلمية في الفكر الإسلامي.

وإذا كانت "الصوفية" قد رفضت منهج الاستدلال بالشاهد على الغائب عند المتكلمين، وقال أحدهم: "كيف يستدل بصفات من له مثل ونظير على من لا مثيل له ولا نظير" فإن أعلام الصوفية وإن كانوا يقرون محدودية العقل في المعرفة، فهم بهذا الموقف لا يعبرون عن ضعف في معرفة أساليب التفكير المنهجي المنطقي، أو عن نقص في تحصيل

المعرفة العقلية، وإنما يأتي موقفهم هذا من حدود المعرفة العقلية عن تجربة روحية أوصلتهم إلى القول بعجز المذهب العقلي في إعطاء حل حاسم لمشكلة الوجود.

فالعقل عند الصوفية أداة لتثبيت الصوفي في طريقه، وتجربته، وليس للنظر والاستدلال.

ويبدو أن محدودية العقل عند المتصوفة مرتبطة بفكرتهم عن التوحيد، فهم يعتبرون أن التوحيد من الأمور التي لا يقوى العقل على إدراكها[17].

وبعد هذا التوضيح لمكانة العقل والحجة والمنطق في فهم النص الديني، والدفاع عن الإسلام ضد خصومه، بل ودفاع أهل المذاهب والفرق كل منهم عن رأيه وفهمه وتأويله للنص ضد بعضهم بعضاً، كيف يمكن إنكار مكانة المعرفة العقلية، ومنهج البحث المعتمد على المنطق والحجة في التفكير العربي الإسلامي، وفي الثقافة العربية؟ وكيف يمكن أن نعزو حالة التخلف العربي إلى افتقار التفكير العربي الإسلامي لأسس التفكير العقلاني والمنهجية العلمية؟

أعتقد أن بدايات المشكلة (أي مجافاة الفكر العربي الإسلامي للتفكير العقلاني والمنهجية العلمية) ترجع إلى لحظة إغلاق باب الاجتهاد؛ وبغض النظر عن الظروف السياسية

---

(17) المرجع السابق، ص 138-139.

والدينية والمجتمعية التي قادت إلى ذلك، يمكن القول بمسؤولة تلك اللحظة عن توقف فاعلية النص الديني، وعجزه عن مواكبة مقتضيات التطور، إذ بقي توظيفه أسير فهم يرجع لمرحلة تاريخية موغلة في القدم، وفي حدود أطر وقوالب فكرية، وإن جاءت ملائمة لظروف عصرها إلا أن جمودها قد أوقف فاعلية النص الديني وجعله عاجزاً عن الاستجابة لمستجدات الأمور.

كما أنه لا يمكننا تبرئة أو تجريد تلك الاجتهادات من تأثير الظروف السائدة وقت صياغتها بما فيها من استبداد سياسي وتسلط فكري ومذهبي؛ ولا بدّ من أن يكون له تأثيره الواضح على عملية الاجتهاد، وما شهدته عملية التعامل مع الآراء الفقهية والاجتهادية من انتقائية في جمعها وتسجيلها وحفظها.

كما يمكن فهم سيادة مثل تلك الاجتهادات واستمراريتها ضمن تأثير وضع التلاقي المصلحي بين من بيدهم السلطة السياسية - خاصة في زمن الضعف والانحطاط العربي والإسلامي - وبين من بيدهم سلطة التوجيه الديني والفكري، باعتبار أن ذلك التلاقي المصلحي (السياسي والديني) هو المسؤول عن سيادة تلك المواقف الفكرية والدينية المقيدة لحركة العقل، والمعيدة لإنتاج مثل تلك الاجتهادات

وتوظيفها، بغض النظر عن التباعد الزماني والمكاني، بينها وبين الواقع المراد توظيفها فيه.

أضف إلى ذلك حالة الجهل والتخلف التي منيت بها المجتمعات العربية لقرون متتالية، والتي جعلت العقل عاجزاً عن التفكير والاجتهاد، وميالاً إلى الاستسلام والركون إلى ما هو موجود وقائم من جهة، ولجوءه للخرافة والوهم والسحر والشعوذة للخروج من حالة العجز العام التي يعيشها بدلاً من انتهاج التفكير الواعي الذي يستطيع أن يعيد الأمور إلى مسبباتها، ويخرج من ذلك الربط برؤى ونظريات وقوانين تدفع باتجاه التغيير.

المحور الرابع: ثقافة التغيير تأصيل لقيم المشاركة والحوار

إن العرض السابق يقودنا للنظر إلى الأمور بقدر أكبر من الشمولية والعمق، إذ لا يمكن إرجاع تردي الوضع العربي وتأزمه لقصور في الثقافة العربية وعجز الفكر العربي عن الإتيان بجديد على صعيد تحقيق النهضة - وإن كنا لا نبرئ الثقافة العربية، ولا نعفي الفكر العربي من مسؤوليته تجاهه - لكن المسألة أكبر وأعمق من أن تكون مسألة ثقافية بحتة. فالثقافة وليدة البيئة ونتاج مجتمعي، وهي متأثرة بكل جوانبه

وفي مقدمتها الجانب السياسي. ولذا فإن البحث عن ثقافة التغيير يدفعنا للبحث عن الشروط المجتمعية الكفيلة بخلق قيم التغيير وثقافته وتعزيزها في الذات العربية.

وإذا كانت المحاور السابقة قد أوضحت لنا ثراء الثقافة العربية برافديها (العربي والإسلامي) بقيم التغيير، فينبغي البحث أولاً عن الأسباب الحقيقية التي أبطلت المفعول التغييري لتلك القيم، وحفّزت في الوقت ذاته قيماً وتوجهات فكرية قيدت العقل العربي، وحالت بينه وبين إحداث التغيير.

إن البحث الجاد في الأسباب المكبلة للثقافة العربية، تستدعي أولاً التحرر من الأحكام المسبقة ضد هذه الثقافة، وفي مقدمتها الاعتقاد بجمود الثقافة والعقلية العربية، وافتقارها للتفكير العقلاني والمنهجية العلمية، وكذلك التحرر من التفسيرات الضيقة والأحادية الجانب لحالة التخلف العربي، والعجز عن بلورة مشروع حقيقي للنهضة العربية على الرغم من طول أمد التفكير فيه والمناداة به.

ودون الدخول في تفاصيل كثيرة، يمكن القول بتداخل تأثيرات العامل الخارجي والعامل الداخلي في خلق بيئة عربية مقيدة لطاقات المجتمع وإمكاناته، بما فيها من إمكانات طبيعية وبشرية وفكرية، مولدة لحالة من العجز العام: عجز على مستوى تجديد الثقافة والفكر، مما حال دون تبلور مشروع متكامل للنهضة العربية، وعجز على مستوى تفعيل

حركة المجتمع بهدف إبقائه في حالة من الركود والسلبية واللامبالاة.

صحيح أنه كان لكل مرحلة من مراحل التطور السياسي للعالم العربي روادها الذين حاولوا الخروج على حالة العجز العام، بطرح رؤىً وأفكار تغييرية، ولكن كثيراً ما أخفقت رؤاهم تلك في بلوغ أهدافها لاصطدامها بالقوى الداخلية الرافضة للتغيير والعاملة على إعادة إنتاج الفكر والثقافة المناهضة له، والمحافظة على استمرارية الوضع القائم، على الرغم ممّا فيه من تأزم وضعف، بالإضافة إلى اصطدام تلك المشاريع النهضوية بجملة من التحديات الخارجية التي قوضتها المشروع تلو الآخر، ولم تتح لها فرصة الاستمرارية والبناء.

إن المتأمل للوضع العربي اليوم بكل جوانبه يمكنه أن يجد فيه استمرارية حالة العجز العربي منذ بدايات تراجع الحضارة العربية الإسلامية وحتى هذه اللحظة، كما يمكن أن يجد فيه تحليلاً لتلك الحالة، سواء من حيث تداخل تأثير العاملين الخارجي والداخلي في تكبيل الحركة المجتمعية العربية على مستوى الفكر والممارسة، أو من حيث طبيعة التفاعل الصراعي والصدام المستمر بين قوى التغيير وقوى المحافظة في كل مرحلة، وإن كانت تحديات المرحلة الراهنة تبدو أكثر خطورة وحدة.

ومما يؤكد على خطورة تحديات المرحلة الراهنة وفي مقدمتها ما تتعرض له الثقافة والهوية العربية من تهديد، كون تأثيرات ذلك التحدي لم تقف عند حدود توليد ردود أفعال مجتمعية، راغبة في التغيير باتجاه المنظومة الغربية الرأسمالية (فكراً وسياسة واقتصاداً وتحولات اجتماعية) وردود أفعال مناهضة لذلك، بل إنّ تأثيراتها امتدت لتطال تلك المواقف المجتمعية وتحولها من النقيض إلى النقيض. فالغريب أن دعاة التغيير والإصلاح في الماضي تحولوا اليوم إثر تحدي المنظومة الغربية وقهرها للمجتمعات العربية، إلى دعاة محافظة على الوضع القائم، بينما تحول دعاة المحافظة إلى دعاة تغيير[18].

ولسنا هنا بصدد الاختلاف حول القبول بالتغيير أو رفضه، فالإصلاح مطلوب، وإحداث التغيير مسألة ضرورية ولا تحتمل التأجيل، غير أنه من المهم أن يكون نتاجاً لإرادة مجتمعية حرة وواعية، تبدأ بالبحث الجاد في الأسباب الحقيقية لتأزم الوضع العربي، ومحاولة فك حلقاته، بدءاً من الانعتاق من التحليلات الأحادية لحالة العجز العربي، مروراً

---

(18) غسان سلامة، الدبلوماسية العربية تجاه الحرب على العراق، ندوة الدبلوماسية العربية في عالم متغير، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2003، ص 50-51.

بالبحث عن العوامل المعطلة لقوى المجتمع على مستوى الفكر والممارسة، والعمل على استنطاق وتفعيل القيم التغييرية في المخزون الثقافي العربي الإسلامي في النص القرآني والحديث الشريف والثقافة العربية بما فيها من قيم اجتماعية وسياسية إيجابية، ومحاولة إعادة إنتاج وتوظيف ذلك المفعول الإيجابي لها، بدلاً من الحكم على هذه الثقافة بالعجز وعدم القدرة على التجديد، وجمود النص وعدم قدرته على مواكبة مقتضيات التطور.

وأعتقد أن لذلك التحول الواعي شروطاً أساسية، يأتي في مقدمتها إعادة صياغة معادلة العلاقة بين الحاكم والمحكوم في العالم العربي، وبناؤها على أسس جديدة تكفل توسيع دائرة المشاركة في صنع القرار، والمساواة أمام القانون، وبناء مؤسسات سياسية فاعلة، ومجتمع مدني حر ومستقل قادر على القيام بدوره التغييري دون وصاية من السلطة أو اختراق من الخارج، بالإضافة إلى:

إصلاح اقتصادي باتجاه تنويع مصادر الدخل القومي، وتوزيعها بشكل أكثر عدالة، وتخصيص الجانب الأكبر منها للبرامج التنموية، بدلاً من استنزافها في الأغراض الأمنية دون تحقيق مردود أمني حقيقي للمجتمعات العربية.

وإصلاح اجتماعي ينطلق من تحرير الإنسان العربي من كل أشكال القهر الواقعة عليه، وإعادة بناء العلاقات

الاجتماعية على أسس سليمة تكفل المساواة، وتشعر فيها كل فئات المجتمع بأن مصالحها ممثلة في النظام السياسي دون تمييز، وأن هناك فرصاً متساوية للحراك الاجتماعي وفق معايير عادلة لذلك الحراك، وأنها قادرة على أن تعيش بسلام مع غيرها من الفئات الأخرى وفق مناخ ثقافي واجتماعي يقبل بالتنوع والاختلاف، ويضمنه في إطار الوحدة الوطنية.

وإصلاح فكري ثقافي وتربوي باتجاه ضمان حق الإنسان العربي في المعرفة، وتحريره من كل القيود المكبلة لحقه فيها، ولقدرته على التعبير عن رأيه، والتواصل مع الثقافات الأخرى على أسس تكفل له الشراكة الحضارية مع الآخرين، وتحرره من كل أشكال التبعية الفكرية المفروضة عليه.

وبعد هذا الإيضاح لجوانب الإصلاح المطلوبة والتي تمثل شروطاً أساسية لخلق ثقافة عربية قادرة على التغيير، يمكننا القول بأن كثيراً مما يتعرض له العالم العربي من ضغوط من أجل التغيير والإصلاح، لا تصب باتجاه إحداث تغيير حقيقي يضمن للمجتمعات العربية الخروج من حالة الضعف المزمنة، بقدر ما يمثل شكلاً جديداً من أشكال القهر الفكري والسياسي والاقتصادي المتضمن في مشاريع الإصلاح المفروضة.

وعلى الرغم من أهمية جوانب الإصلاح السابقة الذكر ومشروعيتها، إلا أن السؤال يبقى مطروحاً ومتمثلاً في كيف

نبدأ ومن أين نبدأ؟ وأعتقد أن الإصلاح السياسي العربي يمثل نقطة الانطلاق الأولى والمرتكز لمشروع الإصلاح الكلي لأنّ الإصلاح السياس يعني:

أولاً: إعادة صياغة العلاقة بين الحاكم والمحكوم على أسس تكفل للمواطن حريته السياسية، وتضمن حقه في المشاركة في صنع القرار، ذلك الحق الذي يصبح فيه المواطن شريكاً في صنع واقعه، ومسؤولاً عنه، وقادراً على إصلاحه.

ثانياً: إذا كانت المشاركة السياسية تعني في أبسط تعريف لها نشاطاً إرادياً يمارسه المواطن من أجل التأثير على عملية صنع القرار، وحمل صانع القرار على الاستجابة لمطالبه، فإن ممارسة ذلك السلوك السياسي النشط تقتضي تأصيل قيم المشاركة والحوار من خلال عملية التنشئة الاجتماعية والسياسية، وعبر مؤسساتها المختلفة بدءاً بتأكيد مفاهيم الولاء والانتماء، والمواطنة المسؤولة، مروراً بتعزيز قيم الحوار والمشاركة، وتأكيد جدواها، وإعادة بناء العلاقة بين المواطن والنظام السياسي على أساس الثقة المتبادلة. كما تعني التنشئة السياسية إعادة تشكيل مواقف واتجاهات المواطنين تجاه حل المشكلات.

ثالثاً: كما يعني الإصلاح السياسي قبل ذلك كله إصلاحاً على مستوى القوانين والتشريعات الحامية لحقوق المواطن،

ولا يمكن أن يتم ذلك إلا من خلال إشراك المواطن في وضع هذه القوانين.

إن حدوث تحول سياسي عربي باتجاه مشاركة سياسية فعلية، سوف يمثل نقطة الانطلاق الأولى بالاتجاه الصحيح، فهو الضمان الوحيد لقيام نظم سياسية عربية قوية، تمتلك حرية اتخاذ القرار لكونها تستمد مشروعيتها من قاعدة شعبية عريضة، تمثل خط دفاعها الأول في وجه الاختراق الخارجي، وبذلك تستعيد قدرتها على صياغة برامجها التنموية الحرة الكفيلة بإصلاح جوانب الخلل في المجتمع العربي.

صحيح أن المسألة ليست بهذه السهولة، وإن لقوى الاختراق الخارجي آلياتها التي تستطيع من خلالها الانتقاص من السيادة الوطنية، والتأثير على الإرادة السياسية للنظم الحاكمة، لكن هذه النظم تبقى أكثر صلابة حتى في ظل معرفتنا بقوة قوى الاختراق عندما تستمد شرعيتها من الداخل. ويمكننا أن نجد في النموذج الهندي والتركي في الوقت الراهن مثالاً واضحاً لقوة النظام السياسي المستند إلى الداخل في وجه الاختراق الخارجي، بينما يمثل وضع النظم السياسية العربية الحالة المعاكسة لذلك.

وهكذا يتضح بأن البحث في مسألة التغيير الثقافي وإمكانية حدوثه تتجاوز بكثير المسألة الثقافية، وتمتد لتطال البنى المجتمعية بأكملها، بل وعلاقة المجتمع بالعالم

الخارجي، وأنه لا خلاف حول التغيير والإصلاح وضرورتهما التي لا تحتمل التأجيل، غير أن تحقيق التغيير المطلوب يتطلب معالجة شمولية، تنطلق من فهم أسباب العجز والضعف في الواقع العربي بكل جوانبه، ومحاولة تجاوزها من خلال استنهاض قيم التغيير في الثقافة العربية الإسلامية، وتحرير المجتمع العربي من كل القيود المكبلة له على مستوى الفكر والممارسة، وتأصيل قيم الحوار والمشاركة وتوفير الشروط المجتمعية الكفيلة بخلق ثقافة تغيير حقيقية تدفع بالمجتمع العربي لتجاوز إشكالياته وتحقيق مشروعه النهضوي.

المثقف العربي والسلطة

تحديات الماضي والحاضر

بالرغم من كثرة ما قيل حول المثقف والسلطة سواء بصفة عامة أو في العالم العربي بصفة خاصة، إلا أن هذه المسألة ما زالت تشغل بال المهتمين بشأن الأمة والحريصين على إيجاد مخرج لواقعها المتأزم. ويبدو أن مقتضيات طرحها اليوم أكثر إلحاحاً في ظل ما يعانيه المجتمع العربي من إشكاليات داخلية، ومن تحديات خارجية، يأتي التحدي الثقافي والمعرفي في مقدمتها، ويبدو المثقف وكأنه الطرف الوحيد الذي يمتلك الحل والمخرج.

صحيح أن الوضع الذي نعيشه اليوم كعرب لا يمثل حالة جديدة، فقد واجه المثقف العربي التحدي الثقافي والمعرفي الأوروبي في عصر النهضة، وحاول إدارة تلك المواجهة الثقافية (العربية - الغربية)، لكن محاولاته لم ترق إلى تغيير حال الأمة، أو تقليص الفجوة المعرفية والتنموية بصفة عامة بينها وبين الآخر.

وقد يكون ذلك الإخفاق راجعاً في أحد جوانبه لقصور

في إدارة تلك المواجهة، أو لكون الرؤى الثقافية التي تبلورت في حينها لم تجد طريقها إلى حيز التنفيذ، أو لكون الشأن السياسي قد بقي بمنأى عن ذلك الجدل الفكري والثقافي.

وأياً كانت الأسباب، فإن حال الأمة اليوم تستدعي معالجة فكرية وثقافية، كما تستدعي مراجعة للعلاقة بين المثقف والسلطة في العالم العربي، معالجة تأخذ في اعتبارها خطورة المرحلة الراهنة، وتدرك بأن وجود علاقة صحية بين الطرفين مسألة لا مناص منها، وهي الركيزة الأساسية لأي محاولة نهضوية عربية، ومن ثم فالورقة تعنى أساساً بالبحث في علاقة المثقف بالسلطة في العالم العربي للوقوف على أهم إشكاليات تلك العلاقة، المسؤولة في الوقت ذاته عن تراجع الدور المجتمعي للمثقف، وعجزه عن تحريك الوعي العربي، وذلك من خلال رصد للبدايات ثم الانتقال إلى مناقشة المثقف العربي والسلطة، في ظل معطيات مرحلة جديدة. وبعبارة أدق فإن هذه الورقة معنية بدراسة علاقة المثقف العربي بالسلطة على المستوى القطري، وتأثر تلك العلاقة بعولمة السياسة والثقافة، وكذا مشاريع الإصلاح السياسي المفروضة.

علاقة المثقف بالسلطة.. بحث في البدايات

إن المتتبع للتاريخ السياسي العربي يمكنه أن يدرك بأن

قضية السلطة وعلاقة المثقف بها مسألة قديمة وسابقة على مراحل تراجع الدولة الإسلامية، أي أنها قضية شغلت المثقف العربي المسلم منذ بدايات تأسيس السلطة بعد وفاة النبي (ﷺ). وقد يكون انشغال المفكر بقضية السلطة في ذلك الوقت المبكر من التاريخ السياسي الإسلامي مسألة طبيعية، إذ أن موضوع السلطة في المجتمع القبلي الجاهلي السابق لظهور الإسلام كان مرتبطاً بالتنظيم السياسي القبلي، ولهذا التنظيم تقاليده وأعرافه التي تحدد من يتولى السلطة، وشكلها وكيفية إداراتها، غير أن الخبرة السياسية الإسلامية في عهد النبي قد جاءت بمفاهيم وقيم دينية جديدة، ويبدو أن وفاة النبي قد وضعت الجماعة الإسلامية والدولة الإسلامية في مواجهة جديدة مع مسألة السلطة.

فقد ثارت هذه القضية للمرة الأولى في التاريخ السياسي الإسلامي في الخلاف الذي دار في سقيفة بني ساعدة حول من يتولى إمرة المسلمين بعد وفاة النبي. صحيح أن ذلك الخلاف قد حسم لصالح أبي بكر بعد ترشيح عمر له ومبايعة نفر من الجماعة الإسلامية، لكن ذلك لا يعني أن الخلاف حول السلطة قد انتهى. وقد حاولت السلطة من جانبها الاستناد في شرعيتها إلى مبدأ الشورى، كما دعا إليه الإسلام، لكن ذلك لم يكن كافياً ليحد من الخلاف والصراع حولهما. وكان الخلاف حول الشورى وشرعية السلطة أساساً

لظهور التيارات الفكرية، وبروز تيار ينادي بالشورى والبيعة كأساس لشرعية السلطة، في مواجهة تيار آخر ربط شرعية السلطة بالوظيفة التي وجدت من أجلها، ومن ثم قدم وحدة الجماعة - وهي أساس الدين - على مبدأ الشورى.

لقد كان ذلك الخلاف المبكر حول السلطة أساساً لبروز التيارات الفكرية والفرق والمذاهب، كما كان محركاً للعديد من الأحداث والصراعات على امتداد التاريخ الإسلامي. كذلك انبعث ذلك الخلاف الفكري من جديد حول السلطة عند الخلاف بين علي ومعاوية حول الحكم، وثار مرة ثالثة وبصورة أكثر حدة عند تحول الخلافة إلى ملك على يد بني أمية.

لقد بقي الخلاف حول تلك المسألة لدى بعضهم عند حدود الجدل الفكري بينما تجاوزه لدى بعضهم الآخر إلى الحركة والفعل، إذ ظهرت الحركات المناوئة للسلطة والداعية للخروج عليها وإعادة الأمر مرة أخرى للجماعة الإسلامية. إنَّ مطلب التحكيم لإنهاء حالة الصراع على الحكم بين الجماعة الإسلامية، وإن انطوى على الخديعة السياسية، وانتهى بخلع عليّ من الحكم وتثبيت معاوية، مروراً بظهور الخوارج، واعتصام ابن الزبير في مكة بعد مقتل الحسين عام 63 هجرية داعياً لإعادة الأمر شورى، مستخدماً هذا السلاح الأيديولوجي لتقويض نظام بني أمية، وإن كانت السلطة من

جانبها ممثلة في بني أمية لم تردّ بشكل مباشر على دعاة الشورى، فإنها قد استخدمت لمواجهتهم العديد من الأسلحة، فتارة "وحدة الجماعة" وشق "عصى الأمة"، حتى سمي العام الذي اتفق فيه الناس على حكم بني أمية بـ "عام الجماعة".

وما كاد القرن الهجري الأول أن ينتهي حتى تبلورت فكرتا (الشورى) و(وحدة الجماعة)، وبدأت جدليات العلاقة بينهما تتضح[1]. ويبدو أن الخلاف بين تيار الشورى وتيار وحدة الجماعة قد حسم تدريجياً لصالح وحدة الجماعة، فمع التطورات التي شهدتها الأمة الإسلامية لم يعد بوسع الفقهاء إلا التأكيد على هذا المبدأ، غير أن هذه القضية أفرغت من مضامينها تدريجياً بحيث ضاعت في النهاية حتى من الناحية الشكلية. وإن كان ذلك الحسم الواقعي لم يحل دون بروز الآراء المؤكدة على الشورى، وعلى جماهيرية الإمام (الشورى فالعقد والبيعة) وأن الشورى قضية متصلة بالوحدة ولا يمكن تحقيقها بدونها، إذ أن وحدة الجماعة غير المبنية على الشورى يمكن أن تتحقق في غياب الشرعية عن طريق القوة والتسلط المجردين، لكنها حينئذ لا تبقى وحدة إسلامية

(1) رضوان السيد، **الأمة والجماعة والسلطة**، بيروت، دار إقرأ 1986، ص 132 - 133.

بل وحدة "كسروية" أو "قيصرية" كما رأى ذلك عدد من كبار الصحابة مثل الحسين بن علي وعبد الله بن عمر وعبد الرحمن بن أبي بكر رضي الله عنهم[2].

من خلال العرض السابق عن الجدل حول الشرعية ووحدة الجماعة يمكننا أن نميز بين أربعة مواقف أساسية للمفكرين الإسلاميين في تلك المرحلة:

أ - فئة تواطأت مع السلطة، وسوغت وجودها، وبررته بالحجة الدينية والمنطقية، وفي مقدمتهم كل من خطب لحكم بني أمية، وبيّن أحقيتهم في السلطة، سواء في عهد بني أمية أو فيما تلاه من آراء فقهية بررت وجود السلطة غير المستندة إلى الشورى؛ كما يمكن أن نجد جانباً من هذا النتاج الفكري فيما عرف بالأدب السياسي، ومن أبرز المفكرين في هذا المجال "الماوردي" وقد دافع في كتابه الشهير (الأحكام السلطانية) عن سلطة الخلافة العباسية في وجه البويهيين، ثم في وجه السلاجقة، ويعد من المقربين إلى سلطة الخلافة بوصفه أحد المتحدثين باسم السنَّة والجماعة. ويعترف الماوردي في مقدمة كتابه الشهير بأن اهتمامه بالموضوع وتأليفه فيه جاء بأمر من تجب طاعته، قائلاً "ولما كانت الأحكام السلطانية بولاة الأمور أحق، وكان امتزاجها بجميع

(2) المرجع السابق، ص 142 - 143.

الأحكام يقطعهم عن تصفحها مع تشاغلهم بالسياسة والتدبير، أفردت لها كتاباً امتثلت فيه أمر من لزمت طاعته ليعلم من مذاهب الفقهاء فيما له منها فيستوفيه، وما عليه منها فيوفيه توخياً للعدل في تنفيذه وقضائه، وتحرياً لنصفه في أخذه وعطائه"[3]، وضمن السياق نفسه يمكن أن ندرج كتابات عدد من المفكرين الذين دافعوا عن السلطة، ونظّروا لها، والتي أطلق على بعضها (مرايا الأمراء)، مثل "التاج في أخلاق الملوك" المنسوب للجاحظ، و"الأدب الكبير" لابن المقفع، و"قوانين الوزارة وسياسة الملك" "للماوردي"، و"التبر المسبوك في نصيحة الملوك" للغزالي.

ب - وجماعة لم تعارض السلطة وربما تعاونت معها لا من منطلق التواطؤ أو التحالف، بقدر ما جاء موقفها حفاظاً على وحدة الجماعة الإسلامية، وخوفاً عليها من التمزق والفرقة. ويمكن أن نجد في رأي الإمام الشافعي وابن حنبل مثالاً على ذلك التوجه.

ج - وجماعة عارضت السلطة وأسست تيارات فكرية وسياسية مناوئة لها، كالخوارج وحركة ابن الزبير.

---

(3) لمزيد من التفاصيل حول الموضوع، يمكن الرجوع إلى: الحبيب الجنحاني، المجتمع العربي الإسلامي، الكويت، عالم المعرفة، 2007.

د - وجماعة التزمت الحياد وفضلت عدم التعاون مع السلطة أياً كان توجهها[4].

وأعتقد أن تلك المواقف الفكرية من السلطة بقيت تمثل القاسم المشترك الأعظم - إن جاز التعبير - لموقف المثقف من السلطة على امتداد التاريخ الإسلامي حتى سقوط دولة الخلافة الإسلامية، ووقوعها تحت الهيمنة الاستعمارية، إذ بدأت بهذا التاريخ مرحلة جديدة ذات معطيات مغايرة في تشكيل علاقة المثقف العربي بالسلطة.

المثقف العربي والسلطة.. ومعطيات مرحلة جديدة

بدأ العامل الخارجي يلعب دوراً أساسياً في تشكيل المواقف الفكرية ومن ثم في تحديد الموقف من السلطة والعلاقة معها. فمع بداية احتكاك العقل العربي بالعقل الأوروبي في عصر النهضة الأوروبية تولدت مواقف فكرية جديدة لها دلالاتها الواضحة بالنسبة للموقف من السلطة ومن المشروع النهضوي العربي في أن واحد. ويمكن تحديد تلك المواقف الفكرية على النحو التالي:

---

(4) لمزيد من التفاصيل حول الفرق والمذاهب الإسلامية، يمكن الرجوع إلى: سعد رستم، **الفرق والمذاهب الإسلامية منذ البدايات: النشأة، التاريخ، العقيدة، التوزع الجغرافي**، سوريا، دار الأوائل للنشر والتوزيع، 2006.

1 - مثقف منبهر بالغرب وإنجازاته، ومناد بمحاكاته، سواء على صعيد تجربته السياسية والثقافية أو الاقتصادية. ومن رواد هذا التيار رفاعة الطهطاوي، وطه حسين.. وقد نادوا بفصل الدين عن الدولة، وهي مسألة لم يكن من الممكن طرحها على العقل العربي المسلم، كمسألة نظرية قابلة للنقاش، بالرغم من نأي الممارسة السياسية العربية في كثير من الأحيان عن مبادئ نظام الحكم في الإسلام.

2 - ومثقف دعا إلى رفض ومقاومة كل ما أنتجه الغرب من حضارة مادية، ونادى بالعودة إلى الدين كأساس لتجاوز حالة الضعف التي يعيشها العالم الإسلامي، وهو يرى أن المخرج يتمثل في العودة إلى نظام الحكم في الإسلام والتمسك بمبادئه الأساسية.

3 - ومثقف حاول التوفيق بين هذا وذاك، غير أنه في محاولته التوفيقية في الغالب قد وضع الإسلام في موقف دفاع، فقال بتضمنه للمبادئ التي نادى بها الغرب الليبرالي، كالديمقراطية والعدالة والمساواة، متجاهلاً التناقض بين المنطلقات الفكرية للنموذجين، وما يمكن أن يبنى على ذلك الاختلاف المبدئي من مسائل متعلقة بإدارة العملية السياسية والاقتصادية والشأن العام(5).

---

(5) محمد جابر الأنصاري، تحولات الفكر والسياسة في المشرق العربي، عالم المعرفة، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والعلوم.

ومع اختلاف تلك التوجهات الفكرية، وموقف كل منها من قضية السلطة وعلاقته بها، إلا أنها قد اتفقت على أن هناك وضعاً عربياً وإسلامياً متردياً، ينبغي إصلاحه، وإن اختلفت حول سبل الإصلاح وآلياته.

ومن اللافت للانتباه أن الشريحة المثقفة، أو من يمكن تسميتهم برواد الحركة الفكرية والثقافية في تلك المرحلة قد أخذت تنفصل تدريجياً عن النسيج المجتمعي، وتلك مسألة جديدة على المجتمع الإسلامي. فقد كانت التيارات الفكرية والحركات المنبثقة عنها لصيقة الصلة بالمجتمع تنبثق منه وتعبر عنه وتحركه بين الحين والآخر. وتلك مسألة تبدو طبيعية طالما أن تلك التيارات الفكرية - على الرغم من اختلافها - قد تمحورت حول الدين وحول الموقف من السلطة وتطوراتها، وإن اختلفت في تأويل النص.

أما وقد ظهر تأثير العامل الخارجي وبدأ الانفتاح على علوم الآخر، وهي مسألة متاحة للقلة من المتعلمين والمنفتحين على الثقافة الغربية، بينما عامة المجتمع الإسلامي تعيش حالة من التخلف والعزلة الثقافية والجهل، ولذا تبدو القطيعة بين النخبة المثقفة والنسيج المجتمعي مسألة مفهومة؛ فهي (أي الفئة المثقفة) تفكر في حاله، وتبحث له عن مخرج إلا أنها تنظر إليه ولا تستطيع التواصل معه، أو تحريكه في اتجاه ما ترى أو ما تريد. ويستثنى من ذلك، بطبيعة الحال،

المثقف السلفي، فهو ينطلق من الدين ويدعو للعودة إليه، وذلك ما يفسر فاعلية هذا التيار في تحريك المجتمع العربي مقارنة بالتيارات الأخرى خاصة في مرحلة الهيمنة الاستعمارية، إذ تم التعامل مع الظاهرة الاستعمارية باعتبارها اعتداء على الدين وعلى البلاد الإسلامية، وأن مقاومة المستعمر واجب ديني، وذلك ما يفسر نجاح العديد من الحركات الدينية التي تحولت فيما بعد إلى حركات سياسية، كالحركة الوهابية، والحركة المهدية، والحركة السنوسية[6].

وهنا تجدر الإشارة إلى أمور أهمها:

أ) إن علاقة المثقف بالسلطة لم تعد نتاجاً لتفاعلات داخلية بحتة.

ب) إنَّ الدين والثقافة العربية لم يعودوا المرجعية الوحيدة للمثقف في العالم العربي، إذ برزت المرجعية الغربية، سواء في تعريف من هو المثقف أو في نظرته لذاته، أو نظرته للسلطة ولدوره المجتمعي، أو في رؤيته وتحليله للأمور وتصوراته للمشروع النهضوي وللمخرج الممكن.

ج) هذا بالإضافة إلى أن السلطة ذاتها لم تعد سلطة عربية إسلامية، بل برزت السلطة الاستعمارية وإلى جانبها

---

(6) عبدالله العروي، الإيديولوجيا العربية المعاصرة، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ص 39 - 63، ط 2، 1999.

نخب سياسية عربية متواطئة معها. ولذلك بدا الموقف من السلطة خلال المرحلة الاستعمارية موقفاً مركباً وعلى درجة من التعقيد.

وقد كان لتلك التطورات السياسية والثقافية في العالم العربي في تلك المرحلة أثرها الواضح في تراجع الخلاف الثقافي مع السلطة والموقف منها نسبياً، أو لعله أخذ أبعاداً أخرى؛ فقد تمحورت الحركة الثقافية والمجتمعية حول هدفين أساسيين: يتمثل الأول في الخلاص من المستعمر، بينما يتمثل الثاني في النهوض من حالة التخلف والضعف العربي والإسلامي.

وأخذ الموقف الرافض للسلطة يتأجج كلما اتضحت علاقات التواطؤ بينها وبين المستعمر؛ وإذا كان ذلك الربط بين السلطة القائمة والمستعمر قد أفقد بعض النخب الحاكمة في العالم العربي شرعيتها، فإنه، في الوقت ذاته، قد أفقد الفئة المثقفة صاحبة التوجه الليبرالي المنادي بمحاكاة التجربة الغربية مصداقيتها، وفاعليتها سواء لدى بعض رواد هذا التيار أو بالنسبة لجاذبيته لدى الجماهير، خاصة بعد أن اصطدموا بالوجه الآخر للغرب الديمقراطي المتحضر المستنير. تلك الصدمة ربما تكون قد أفسحت المجال لرواد التيار السلفي للقيام بدور مجتمعي أكثر فاعلية وفي توجيه العلاقة بالسلطة، تلك السلطة التي رأى أصحاب هذا التيار ضرورة عودتها إلى

مبادئ نظام الحكم في الإسلام وصياغتها في ضوئها وفي مقدمتها الشورى.

كما أفسح المجال لتيارات تحررية أخرى اتخذت من العداء للغرب والثورة على النظم القائمة سبيلاً للنضال والتحرر وتصفية الاستعمار، سواء انطلقت من توجهات قومية عربية أو من منطلقات اشتراكية، وإن كانت تلك المنطلقات الفكرية قد تبلورت بشكل أقوى في ظل نظام دولي جديد ثنائي القطبية، وما يعنيه ذلك من سياسيات الاستقطاب والتأثير الأيديولوجي على الدول الحديثة النشأة في مرحلة الاستقلال.

نحو إعادة صياغة علاقة المثقف العربي بالسلطة

في هذه المرحلة تحديداً تجدر الإشارة إلى بروز الدولة القومية بمفهومها القطري، وتلك سابقة في التاريخ السياسي العربي تركت تداعياتها على التوجهات الفكرية والسياسية العربية، وعلى موقف المثقف العربي من السلطة... فهل يقبلها باعتبارها أمراً واقعاً، أم يرفضها باعتبارها إجهاضاً لمشروع الوحدة ومفهوم الدولة الأمة كما في تراثه وخبرته السياسية التقليدية. كذلك العلاقة الملتبسة بالغرب بين الولاء والقطيعة، وبين التواطؤ والتبعية، سواء لدى النظم السياسية الحديثة النشأة، أو لدى الفئة المثقفة، وبروز نظام دولي جديد ثنائي

القطبية، وتداعي كل ذلك على توجهات النظم السياسية، وعلى مواقف الفئة المثقفة في ظل مرحلة الاستقطاب.

لقد بدت فكرة الوحدة العربية مخرجاً من حالة الضعف والتخلف، وبدأ التيار القومي يفرض ذاته على التفاعلات الفكرية والسياسية العربية. ولقد مثّلت تلك المرحلة بدايات ظهور المثقف القومي الذي اكتسب أهمية خاصة على مستوى التفاعلات الفكرية والسياسية في العالم العربي منذ ذلك الوقت وحتى هذه اللحظة.

ويبدو أن المثقف الإسلامي الذي ينطلق من الكتاب والسنة لتحديد موقفه من العالم من حوله ومن قضايا مجتمعه - وفي مقدمتها مفهومه للسلطة الشرعية وموقفه منها في حالة بعدها عن هذا النموذج كما تحدده مبادئ الإسلام، وهو بذلك لا يتعرض لمسألة خاصة به أو مسألة قطرية، بل يتطرق لقضية جامعة تخص أمة الإسلام أينما كانت - قد وجد منافساً له بظهور المثقف القومي؛ فهو ينطلق من تصور جماعي، ويتعرض لقضايا تمس الإنسان العربي أينما وجد، وهو، أي المثقف القومي، لا يجد حلاً لحال الأمة العربية إلا من خلال الوحدة والتحرك الجماعي نحو التحرر وتجاوز حالة الضعف والتخلف.

وبإيجاز شديد يمكن القول إن علاقة المثقف بالسلطة في بدايات مرحلة الاستقلال تتسم بـ "مثقف ليبرالي" يطالب

بمحاكاة الغرب، ومن ثم يشترط لشرعية السلطة سيادة القانون، وفصل الدين عن الدولة، والسماح بالتعددية الحزبية، ومحاكاة الحداثة الأوروبية. و"مثقف سلفي" ينظر للسلطة الشرعية باعتبارها المطابقة لنموذج نظام الحكم الذي حدد الإسلام مبادئه، وعودة الخلافة، والاستناد إلى الشورى والعقد والبيعة كأساس للحكم. ومثقف ثالث حاول التوفيق بين التجربة الغربية وما جاء به الإسلام من مبادئ فساوى بين الديمقراطية والشورى، وأكد على أن الإسلام قد أمر بالعدل والمساواة، فجاء موقفه من السلطة متردداً وضعيفاً كضعف موقفه الفكري، فهو راض بها ويرى إمكانية جمعها بين النموذجين، (أي الحفاظ على طابعها الإسلامي وسعيها في الوقت ذاته لمحاكاة إنجازات الحضارة الغربية). وقد يكون ذلك التيار من المثقفين العرب سبباً في استمرارية العديد من نظم الحكم العربية حتى هذه اللحظة، على الرغم من خروجها على مبادئ الدين الإسلامي في كثير من ممارساتها، وإن أدعت دساتيرها الالتزام بالشرعية، ومصادرتها للحريات والحقوق المدنية والسياسية على الرغم ممّا تدعيه من سيادة القانون وحكم المؤسسات والممارسة الديمقراطية.

ومثقف رابع "المثقف الثوري الراديكالي"، سواء انطلق من منطلقات قومية أو اشتراكية، فكلاهما يرى ضرورة الثورة على ما هو قائم من علاقات السلطة، سياسية كانت أم

اقتصادية أم ثقافية، وضرورة أن يُمسك المثقف القومي بركائز الأمة كالعروبة والإسلام باعتبارها ركائز جامعة لا يمكن تحقيق الوحدة بدونها.

وكثيراً ما تبنّى المثقف القومي مبادئ اشتراكية في إدارة العملية السياسية أو الاقتصادية، وفي إدارته للعلاقة بالعالم الخارجي، خاصة بعد أن تولت بعض هذه النخب زمام السلطة في بعض الأقطار العربية كمصر، وسوريا، والعراق. ومع نهاية الستينيات وبداية السبعينيات أخذ دور المثقف القومي في التراجع نظراً لهزيمة 1967، وغياب أهم رموز هذا التيار بوفاة الزعيم جمال عبد الناصر من جهة، وبروز دور المثقف الإسلامي خلال الثمانينيات لتحقيق أكثر من هدف في آن واحد كمواجهة التوجه الاشتراكي من جهة، ومواجهة المد القومي والتوجهات القومية بصفة عامة، وكذلك مواجهة احتمالات المد الشيعي بعد نجاح الثورة الإسلامية في إيران من جهة ثالثة[7].

ومع بداية التسعينيات تم تعزيز دور المثقف الليبرالي خاصة بعد أن حقق البديل الإسلامي الغرض منه بالنسبة للإستراتيجية الغربية في المنطقة.

---

(7) سعد الدين إبراهيم وآخرون، المجتمع والدولة في الوطن العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ص 147 - 163، 1988.

وهكذا نرى كيف تفاعل المثقف مع معطيات موروثة وداخلية في البداية، وكيف أثرت في علاقته بالسلطة وموقفه منها، وكيف جاء البعد الخارجي سواء المتمثل في الثقافة والخبرة السياسية الغربية والمعاناة من الغرب في مرحلة الاستعمار وما تلاها، في تشكيل مرجعية المثقف وموقفه من السلطة ومن قضية النهضة[8].

عولمة السياسة والثقافة

غير أن أحداث التسعينيات قد طرحت علاقة المثقف بالسلطة بشكل أكثر إلحاحاً، لتدفع بالتيار الليبرالي، وبدور المثقف ذي التوجهات الرأسمالية الغربية إلى الصدارة، خاصة بعد انهيار الاتحاد السوفييتي وتفرد الولايات المتحدة بزعامة العالم، وبعد الإعلان عن قيام نظام دولي جديد، عندها لم يعد النموذج الليبرالي خياراً، بل أخذ يتحول إلى فرض وتحد في ظل عولمة الاقتصاد والسياسة والثقافة، وهنا يبرز التحدي الأكبر بالنسبة للمثقف العربي، فأين هو من هذه الأحداث؟ هل يملك بديلاً ورؤية يمكن من خلالها مواجهة هذا التحدي؟

---

(8) محمد جابر الأنصاري، العرب والسياسة: أين الخلل، جذر العطل العميق، بيروت، دار الساقي، 1998، ص 87 - 101.

صحيح أن معطيات التسعينيات قد أدت إلى بروز دور السياسي والتقني والاقتصادي، لكن يبقى دور المفكر والمثقف أكثر إلحاحاً لأننا أحوج ما نكون إلى فكرة إلى رؤية إلى فلسفة يمكن من خلالها فهم ما يحدث وإيجاد مخرج له.

ويمكن ملاحظة تداعيات التسعينيات على أمور عدة، من أبرزها:

أ) تراجع تيارات فكرية وتقدم أخرى.

ب) بروز نظام دولي جديد وقيم سياسية وثقافية مغايرة.

ج) عولمة الاقتصاد والسياسة والثقافة.

وقد يرى بعضهم أن هذا التحدي لا يخص المثقف وحده، بل هو تحد يعترض النظم السياسية والهياكل الاقتصادية، والاجتماعية ويستدعي دوراً ومواجهة جماعية، ومع الاعتراف بذلك إلا أن دور المفكر والمثقف يبدو أكثر إلحاحاً في هذه المرحلة، فكيف يتفاعل المثقف العربي مع ذلك التحدي، وما هي الرؤى التي أفرزتها معطيات تلك المرحلة؟

في البداية يمكن الإشارة إلى أهم معطيات مرحلة التسعينيات والتي كانت لها تداعياتها الواضحة على الساحة الثقافية العربية، وعلى موقف المثقف من السلطة:

- كانهيار الاتحاد السوفييتي، وبروز النظام الليبرالي

الغربي كنموذج أوحد، لذلك لا مجال للمناورة الثقافية أو السياسية.

- غزو العراق للكويت وتداعيات ذلك على العلاقات العربية - العربية من جهة، وعلى ثوابت التفكير السياسي العربي من جهة أخرى، إذ أدى ذلك الغزو إلى زعزعة الثوابت القومية لدى بعضهم، ومهد الطريق لمزيد من التدخلات الأجنبية في المنطقة، وإضعاف النظام الإقليمي العربي وطرح المنظومة الشرق - أوسطية كبديل أمني وتنموي.

- بالإضافة إلى عولمة الاقتصاد والسياسة والثقافة، وما تعنيه من ضغوط على النظم السياسية، ومن تحديات لا بد للمثقف العربي من التعامل معها.

ويبدو أن تلك المرحلة قد أحدثت إرباكاً فكرياً وسياسياً لدى المثقف والسلطة على حد سواء، بل وأربكت العلاقة بينهما، وبإيجاز يمكن التميز بين المواقف الثقافية التالية:

أ) مثقف ليبرالي التوجه في الأساس، وجاءت تداعيات التسعينيات لتدعم توجهه الفكري، ولتؤكد له بأن النموذج الديمقراطي الغربي الرأسمالي هو النموذج الفاضل الذي ينبغي على النظم السياسية العربية محاكاته.

ب) مثقف قومي أو اشتراكي، جاءت تداعيات التسعينيات سواء على المستوى العالمي أو على المستوى الإقليمي العربي لتحدث هزة في ثوابته الفكرية، وتشعره بخيبة

الأمل، وبعدم الجدوى من التمسك بتلك المبادئ، فانقلب من النقيض إلى النقيض، كتحول بعض القوميين العرب إلى مدافعين عن قيم النظام الدولي الجديد، وفي مقدمتها الديمقراطية، أو تحول بعضهم من التوجه الاشتراكي لتبني توجهات إسلامية باعتبار أن الإسلام يمثل الحل أو المخرج، خاصة في ظل تحدي العولمة للخصوصيات الثقافية.

ج) مثقف أربكته الأحداث وأعتقد بأن عهد الإيديولوجيات أو الأفكار قد انتهى، والتزم الصمت أو السلبية أو اتبع نهج مصلحياً، فهو يتحرك باتجاه تحقيق مصالحه.

د) مفكر لم تزده الأحداث إلا تمسكاً وإيماناً بمبادئه، ويشترك في ذلك بعض المفكرين القوميين أو الإسلاميين، لقناعة كل منهما بأنه لا مخرج لحالة الضعف العربي إلا في إطار الوحدة سواء العربية أو الإسلامية، خاصة في ظل نظام دولي يتجه شيئاً فشيئاً نحو التكتل(9).

وإذا كان هذا هو التحول على مستوى المواقف الثقافية العربية في مرحلة التسعينيات، فماذا بشأن السلطة والنظم السياسية العربية.

---

(9) محمد جابر الأنصاري، التأزم السياسي عن العرب وموقف الإسلام: مكونات الحالة المزمنة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1995، ص 179 - 189.

لم تبد النخب الحاكمة في حالة ضعف منذ بداية مرحلة الاستقلال كما بدت عليه في بداية التسعينيات، وذلك لتآكل وتراجع شرعيتها، فهي وإن كانت نظماً لا تتمتع بالشرعية القانونية، إلا أنها حتى بداية التسعينيات كانت تمتلك القوة وقدراً من الشرعية المتحققة عن طريق شرعية الإنجاز، وقدرتها على تحقيق الأمن، إلا أن أحداث التسعينيات قد جردت عدداً من النظم السياسية من كثير من مقومات قوتها، وأظهرت بعضها عاجزاً عن توفير الأمن لشعوبها، بالإضافة إلى التوترات الأمنية في المنطقة وتأثيرها على تراجع دورها التنموي أساساً.

هذه الحالة من العجز قد دفعت بعض النظم السياسية إلى إطلاق الوعود بإقامة حياة ديمقراطية، وتوسيع قاعدة المشاركة للحفاظ على استمراريتها، خاصة في ظل تداعيات الأزمة العراقية - الكويتية، وما تلاها من تدخل غربي في شؤون المنطقة، بالإضافة إلى قيم النظام الدولي الجديد وما مثلته من تحد لتلك النظم.

ذلك الضعف على مستوى النظم السياسية العربية قد أعطى في المقابل حيوية للحياة الثقافية ولبعض المثقفين ودعاة الإصلاح، ودعم المثقفين ذوي التوجهات الديمقراطية في المنطقة، الأمر الذي قربهم من الطرح الأمريكي حتى وإن

لم يرتبطوا عضوياً بالولايات المتحدة، وقد سعت السلطة - في بعض المجتمعات العربية - إلى استمالة فئة من المثقفين للدفاع عنها وتبرير مواقفها وإضفاء الشرعية والشكل الحضاري على مؤسساتها وممارساتها. وفي كل الأحوال بقيت فئة من المثقفين مستقلة، بغض النظر عن توجهاتها الفكرية.

غير أن المسألة التي ينبغي الانتباه إليها تتمثل في أن قدرة أي من هذه الفئات على إحداث التأثير لم تعد رهناً بقوة طرحها ومصداقيته، بقدر ما أصبحت مرتبطة إلى حد كبير بما تملكه من قدرة على النفاذ إلى الرأي العام العربي والتأثير فيه. ولا شك أن الإعلام العربي وإن كان قد تحرر - نسبياً - منذ بداية التسعينيات من سطوة الدولة، إلا أنه قد وقع تحت هيمنة القطاع الخاص، الأمر الذي يعني أن قدرة المثقف المستقل والراغب في إحداث إصلاح حقيقي بقيت محدودة مقارنة بقدرة غيره من الفئات القريبة من إعلام السلطة أو إعلام القطاع الخاص[10].

---

(10) لمزيد من التفاصيل حول الموضوع: الإصلاح والتحول الديمقراطي في الوطن العربي، مؤتمر مركز الدراسات في جريدة الخليج، الشارقة، دار الخليج للصحافة والطباعة والنشر، 2005.

المثقف والسلطة مشاريع الإصلاح المفروضة

يبدو أن السنوات الأولى من الألفية الثالثة قد جاءت لتدعم الإستراتيجية الغربية في المنطقة، وقد أعطت أحداث الحادي عشر من سبتمبر فرصة لإعلان حرب بلا حدود زمانية أو مكانية على ما سمى بالإرهاب المقرون بالأصولية والتطرف الإسلامي، وهي ذريعة اتخذها الغرب، وتحديداً الولايات المتحدة للتدخل في شؤون المنطقة وإعادة صياغة خرائطها وعلاقاتها وسياساتها. وإذا كانت مرحلة التسعينيات وتداعياتها قد خلخلت الثوابت الفكرية العربية، ودفعت ببعض الاتجاهات الفكرية من النقيض إلى النقيض - كما سبقت الإشارة - فإن معطيات المرحلة الراهنة على ما يبدو قد خلقت تناقضات مضافة، ودفعت بالمفكرين العرب وربما الإنسان العربي بصفة عامة من النقيض إلى النقيض أيضاً، فكثير من دعاة التغيير في الماضي - من منطلقات وطنية وقومية -، نراهم اليوم يرفضون مشاريع الإصلاح باعتبارها مشاريع مفروضة، وقد يضطرهم رفضهم هذا للحفاظ على الأوضاع القائمة، على الرغم من قناعاتهم بضرورة تغييرها، إلا أنهم يصرون على أن يكون فعل التغيير ذاتياً داخلياً مستقلاً. وفي المقابل نجد النخب الحاكمة، خاصة النخب الجديدة الشابة، قد تبنت مشاريع الإصلاح السياسي،

وسارعت في اتخاذ الإجراءات المطلوبة لتحقيقه على المستويات الاقتصادية والثقافية والسياسية إلى حد ما.

كما برز اهتمام واضح على المستوى الأكاديمي، وعلى المستوى الثقافي العربي، بل وعلى مستوى النخب المعنية بقضايا المجتمع المدني، بمشاريع الإصلاح السياسي، وعقدت من أجلها العديد من الندوات والمؤتمرات والملتقيات الفكرية المدعومة بدرجة أو بأخرى من الخارج.

الخاتمة

من العرض السابق تتضح ملامح علاقة المثقف بالسلطة في العالم العربي، وكيف تحولت من كونها نتاجاً لتفاعلات داخلية بالدرجة الأولى لتصبح متأثرة بدرجة أكبر بالخارج في ظل عولمة السياسة والاقتصاد والثقافة. وكيف تراجعت بعض المفاهيم وفي مقدمتها مفهوم السيادة الوطنية في ظل تعاظم دور السوق وما تبعه من اختراق للنظم السياسية والمجتمعات العربية على حد سواء.

وفي ضوء ذلك كله هل يمكن لنا أن نتوقع من المثقف العربي جهداً فكرياً مستقلاً قادراً على مواجهة ذلك التحدي المتعدد الأبعاد، وقادراً في الوقت ذاته على إعادة صياغة العلاقة بينه وبين السلطة في العالم العربي على أسس صحيحة من جهة، وهل بإمكان المثقف إنتاج خطاب ثقافي قادر على

تفعيل حركة المجتمع المدني العربي ودفعها بالاتجاه الصحيح من جهة أخرى؟

وهل بإمكان المثقفين العرب - على اختلاف توجهاتهم الفكرية - الخروج بمشروع إصلاح عربي قادر على إنهاء حالة الاستقطاب الفكري بين قوى ليبرالية متطرفة، وقوى سلفية متطرفة في المقابل؟ باعتبار أن وجود ذلك المشروع الإصلاحي والاتفاق حوله يعد الرهان الوحيد للخروج من حالة التردد حول القبول بالإصلاح ورفضه، في الوقت الذي يمثل فيه التغيير والإصلاح ضرورة لا تحتمل التأجيل.

الخاتمة

تخلص هذه الدراسة، ومن خلال ما طرحته من قضايا إلى التأكيد على أن الإصلاح مسألة ضرورة لا تحتمل التأجيل، وأنّ الاعتراف بضغوط الخارج ومشاريعه الإصلاحية المفروضة لا ينبغي أن تستخدم كذريعة من أجل تعطيل مشاريع الإصلاح الوطنية، وأن أي جهد إصلاحي عربي لا بد وأن يبنى على فهم حقيقي لمعطيات الواقع العربي، وأن ينطلق من الخصوصية الثقافية العربية، وأن يتعامل مع العروبة والإسلام باعتبارهما ركيزتين أساسيتن من ركائز الهوية العربية الجامعة والموحدة لهذه الأمة، والمحصنة لها في الوقت ذاته في وجه محاولات الاختراق الخارجي.

وأن أي محاولة للإصلاح والتغيير الحقيقي تقتضي وجود مناخ عربي حر يسمح بالمشاركة ويقبل بالتعددية ويقرّ بالاختلاف دون أن يعني ذلك إضراراً بالمصلحة الوطنية، مما يتطلب، بالضرورة، وجود ثقافة سياسية تعزز قيم المشاركة والمواطنة المسؤولة، ووجود قدر كاف من النضج السياسي الذي يقر بالاختلاف ويعتبره حالة صحية، ويبقيه ضمن

الحدود التي لا تضر بالوحدة الاجتماعية وبالمصلحة الوطنية العليا.

لقد عملت الدراسة على توضيع الكثير من المقولات المغلوطة حول الثقافة العربية بوصفها ثقافة جامدة، تعصبية، تفتقر إلى قيم التغيير، وبأنها المسؤولة عن حالة التراجع والتأزم العربيين، مشيرة إلى أن هذه الحالة ترجع إلى جملة من العوامل الخارجية والداخلية، وأن عجز الثقافة العربية اليوم عن تقديم رؤى فكرية قادرة على إحداث التغيير، ناتج، في الأساس، عن كل ما يفرضه الوضع السياسي العربي من قيود ومحاذير على حرية التفكير والتعبير ومحاولات التغيير.

وتطرقت الدراسة إلى علاقة المثقف بالسلطة في العالم العربي، محاولة تشخيص تلك العلاقة وتتبّعها عبر الخبرة السياسية العربية مؤكدة على أن وجود المثقف الملتزم والمستقل شرط أساسي لوجود رؤى نقدية قادرة على إحداث التغيير والدفع باتجاهه.

المحتويات

المقدمة 7

الواقع العربي بين ضرورة التغيير ودواعي الاستثنائية 9

التحول الديمقراطي في الوطن العربي

الجذور الفكرية، والواقع والسيناريوهات المستقبلية 48

الثقافة العربية والتغيير بحث في ثقافة التغيير

وإرساء لشروطها المجتمعية 93

المثقف العربي والسلطة تحديات الماضي والحاضر 124

الخاتمة 149


منتدى سور الأزبكية
WWW.BOOKS4ALL.NET